Sandu Frunză

FUNDAMENTALISMUL RELIGIOS ŞI NOUL CONFLICT AL IDEOLOGIILOR

Editura Limes
2003

Sandu Frunză este conf. univ. dr. la Catedra de Filosofie Sistematică a Universității Babeş-Bolyai din Cluj. Este autorul volumelor: *O antropologie mistică* (Omniscop, 1996), *Iubirea şi transcendența* (Dacia, 1999), *Experiența religioasă în gîndirea lui Dumitru Stăniloae* (Dacia, 2001). Este preşedintele *SACRI* şi editor al *Journal for the Study of Religions and Ideologies*.

Cuprins

Cuvînt înainte 4

Cap. I. 9

Mit, religie, ideologie. Aspecte ale construcției simbolice a identității 9

Mitul şi secularizarea identității 9
Funcţia imaginativă şi instituirea identitară 20
Ideologie, religie, identitate 25

Cap. II. 39

Ideologia ca religie secularizată 39

Ideologie şi teologie 39
Ideologia ca recuperare a religiozității (şi imaginarului) 55

Cap. III. 80

Fundamentalismul religios 80

Fundamentalismul – între religie şi ideologie 80
Aspecte ale fundamentalismului creştin 96
Aspecte ale fundamentalismului iudaic 109
Aspecte ale fundamentalismului islamic 129

Cap. IV. 147

Identitate, minoritate, multiculturalism 147

Minoritățile religioase 147
Biserica şi statul național 150
Toleranța şi politicile multiculturale 183

Cap. V. 195

Globalizare şi conflict 195

Religie, ideologizare, globalizare 195
Spre un nou conflict al ideologiilor 204

Index de nume 212

CUVÎNT ÎNAINTE

Într-o lume în care secularizarea părea să se fi generalizat la toate nivelurile vieții sociale şi chiar individuale, recrudescența religiosului şi renaşterea, adesea însoțită de violență, a mişcărilor religioase pot părea un paradox. În descifrarea acestui paradox, vom urmări raporturile dintre tradiția religioasă şi ideologie ca religie secularizată, încercînd să punem în lumină modul de gîndire şi acțiune al fundamentalismelor religioase în contextul relațiilor globale.

Analiza rolului mitului, simbolului şi imaginarului în viața indivizilor şi comunităților relevă un strat profund al ființei individuale şi colective care poate fi invocat ca factor generativ al unui sistem cultural global. Imaginile ce însoțesc construcția identitară a fiecărui individ, ca şi cele ce stau la baza memoriei culturale a unei colectivități, au ca temei o structură profundă, cea a sacrului, care fecundează limbajul integral al comunității.

Cuprinderea într-o imagine globală a marii diversități de limbaje simbolice – de la miturile ce par rudimentare omului contemporan, la teofania misterului divino-uman, pînă la sincretismele ce încearcă azi să pună în termenii secolului XXI necesitatea umană de a trăi într-un univers semnificativ – şi mai ales încercarea de a le pune într-un dialog prin apelul la nevoia funciară de comunicare, nu pot fi realizate decît acceptînd integrarea tuturor acestor elemente şi fenomene într-un metalimbaj cultural. Acest metalimbaj are la bază exigența intrinsecă a omului de a construi propria sa lume pornind de la structurile sacrului – care îl definesc ca ființă umană în raport cu celelalte ființe.

Este tot mai evident că în procesul regăsirii de sine a omului contemporan, elementul rațional şi cel simbolic au o sursă comună a instituirii identitare. Prezența ei este perceptibilă la nivelul experienței prin cel puțin două structuri: imaginile fundamentale (sau arhetipurile) şi simbolurile specifice unui sistem cultural. Ceea ce în mod generic poate fi cuprins sub numele de religie pare să fie baza cea mai propice pentru

valorizarea acestor elemente într-un orizont al autenticității şi definirii ființei individuale şi comunitare, ca şi al legitimării puterii şi autorității.

Însă, studiile religioase şi cele culturale pun în evidență existența în lumea modernă a unui transfer al forței semnificative şi al puterii dinspre religie înspre limbaje culturale secularizate, şi în special înspre cel politic. Astfel, se constată o tendință de înlocuire a religiei cu ideologia, care încearcă să restituie omului lumea sa reală prin apelul la structurile imanenței, reclamînd la rîndul său plenitudinea, prestigiul total şi puterea unică de a răspunde nevoilor umane autentice.

Mai multe mişcări ideologice ale secolului XX sînt reprezentative pentru modul în care ideologia se substituie religiei ca suport al construcției identitare, al modelării vieții şi acțiunii. Dintre acestea ne-am oprit asupra marxismului. În confruntarea sa cu religia, el recuperează toate mijloacele eficiente ale religiei în vederea construirii unei noi narațiuni, în care centrală este povestea omului supus modelării ideologice. Am insistat asupra acestei ideologii deoarece – în ciuda „fundamentalismului raționalist-istorist" sau a „teologiei secularizate" ce o caracterizează – este reprezentativă pentru ideologia secularismului, specifică culturii occidentale. Marxismul a reprezentat în acelaşi timp şi un element de modernitate. E adevărat că a realizat o modernizare forțată cu consecințele pe care ştim că le-a avut într-o parte semnificativă a lumii. În cartea de față, ne-am oprit cu precădere asupra dimensiunii religioase a marxismului şi a relației acestuia cu religia, deoarece am vrut să relevăm maniera în care elementul religios este asimilat de o ideologie ce refuză orice transcendență, pentru ca mai apoi, în tratarea fundamentalismului, să sesizăm modul în care o anumită interpretare a religiei devine o ideologie religioasă.

Un element central al renaşterii spirituale reclamată astăzi de mişcările fundamentaliste este tocmai reacția violentă la adresa secularismului şi a culturii moderne care, în ochii fundamentaliştilor, e construită pe sistemul axiologic al ideologiei seculariste. Profund anti-modernist, fundamentalismul se dezvoltă astăzi ca şi cum ar face parte din însăşi logica „modernității tîrzii".

Am încercat să umplem conținutul termenului fundamentalism nu numai cu ceea ce poate fi regăsit la nivelul „trăsăturilor de familie" ale unei mari diversități de mişcări, ci şi exemplificînd cu cîteva elemente ale fundamentalismelor ce se dezvoltă ca ideologii religioase relevante astăzi în cadrul iudaismului, creştinismului şi islamului. Relevarea aspectului religios pare să fie redundantă deoarece fiecare dintre mişcările fundamentaliste se reclamă a fi în primul rînd o mişcare de renaştere spirituală. Problemele apar o dată cu dorința de a aduce în discuție aspectele ce le diferențiază în raport cu tradiția pe care o revendică, adică cu încercarea de a evidenția caracterul marcat ideologic al acestor mişcări, de a releva orientarea lor spre transformarea socială şi politică prin exercitarea unei forme particulare a puterii. Fundamentalismele religioase presupun un proces accentuat de ideologizare a tradiției religioase de la care se revendică. În lucrarea de față vorbim despre transformarea religiei într-o ideologie religioasă atunci cînd religia este instrumentalizată pentru a funcționa ca un sistem de idei centrat pe norme şi principii de acțiune privind schimbarea socială şi mai ales politică, într-o direcție care ține de logica internă a sistemului. Este evident că, generic, ideologia nu este un sistem ideatic foarte riguros. Ideologia trebuie mai degrabă asociată „viziunii" decît „doctrinei". Însă, întotdeauna ea funcționează în spiritul unei coerențe sistemice.

Un aspect semnificativ al relațiilor dintre religie şi ideologie este cel relevat de actualitatea discuțiilor privind găsirea unor modele ale conviețuirii dintre grupurile majoritare şi minoritățile religioase. Ele reprezintă un fenomen cultural şi religios cu totul special, îndeosebi în contextul existenței unei Biserici majoritare şi a unei multitudini de minorități confesionale şi religioase care, în virtutea drepturilor omului sau a drepturilor individuale, invocă pluralismul religios ca temei al unor drepturi de grup. Toleranța şi multiculturalimul sînt invocate aici drept indicatori esențiali în realizarea unei distincții adecvate între tradițiile religioase autentice şi formele mai mult sau mai puțin difuze de dogmatism şi intoleranță ce ar putea să apară şi să dea naştere unor manifestări de fundamentalism sau extremism religios.

Renaşterea interesului pentru religie şi afirmarea globală, tot mai puternică, a mişcărilor religioase relevă faptul că – fără a fi necesar să cultivăm false profeţii privind conflictele între religii sau civilizaţii – dimensiunea religioasă va juca, în mod evident, un rol tot mai important în situaţiile conflictuale şi chiar ar putea să fie o sursă de conflict care să aibă consecinţe asupra procesului globalizării. Fără a credita stereotipurile legate de un conflict iminent dintre Islam şi civilizaţia occidentală, ne putem aştepta ca fundamentalismele religioase să dea naştere unor conflicte locale ce să aibă rezonanţe la nivel global.

Într-o epocă în care „sfîrşitul ideologiilor" este o profeţie a cărei împlinire va fi mereu amînată, ideologiile religioase promovate de mişcările fundamentaliste vor depăşi graniţele teritoriilor ideologice tradiţionale şi se vor manifesta ca surse de influenţă, de tensiune şi de reactivitate locală ce vor fi resimţite şi îşi vor găsi soluţionarea la nivel de sistem global. De altfel, e cît se poate de vizibil că ne aflăm în plin conflict al ideologiilor. Chiar dacă fundamentalismele sînt ideologii religioase, nu trebuie să uităm că destinul ideologiei religioase este similar cu cel al oricărei ideologii.

*

Cercetarea de faţă nu ar fi putut fi dusă la sfîrşit fără bursa de cercetare acordată de Curriculum Resource Center de la Central European University ale cărui programe sînt finanţate de Higher Education Support Program. Este evident că ideile formulate aici nu exprimă viziunea CEU, autorul avînd în aceste probleme propriile sale opinii. Matyas Szabo, Melinda Molnar, Andras Ratonyi, Sophia Howlett, Liviu Matei, Aurel Codoban, Teodor Dima, Nicolae Ghilezan, Claudia Mureşanu, Silviu Rogobete, David Barad, Ioan Chirilă, Marius Jucan, Ioan-Vasile Leb, alţi prieteni ai mei de la Facultatea de Istorie şi Filosofie şi de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, sînt doar cîţiva dintre cei cărora aş dori să le mulţumesc pentru tot sprijinul lor. De asemenea, părinţilor mei Avram şi Paula, Cornelia şi Gheorghe ca şi soţiei mele Mihaela, afecţiunea şi mulţumirile mele pentru toată înţelegerea şi grija lor. Nu în

ultimul rînd aş dori să exprim recunoştința mea pentru tot efortul depus de echipa editorială Limes şi mai ales de poetul Mircea Petean pentru apariția acestei cărți.

Casa Mureşanu, 11 septembrie 2003

CAP. I.

MIT, RELIGIE, IDEOLOGIE. ASPECTE ALE CONSTRUCȚIEI SIMBOLICE A IDENTITĂȚII

Mitul şi secularizarea identității

Recunoaşterea importanței imaginarului, simbolului, mitului în construcția identității contemporane este un exercițiu concret al raționalizării proceselor complexe determinate de mereu reînnoita întîlnire dintre orient şi occident. În spiritul acestui efort, am putea spune că nu este deloc întîmplător sincronismul relevat de Eliade între ascensiunea civilizațiilor extraeuropene şi interesul mereu crescînd al occidentalilor pentru imaginar şi analiza gîndirii simbolice. Recuperarea valorii cognitive a simbolului se dovedeşte a nu fi deloc întîmplătoare. Pe de o parte, "invazia simbolismului" în gîndirea europeană contemporană coincide cu o continuă afirmare a lumii asiatice. Pe de altă parte, redescoperirea asumării simbolice a lumii ajută mentalitatea occidentală să depăşească limitările gîndirii europocentriste, şi să ia în discuție modalitățile alternative de gîndire ale culturilor. Pentru istoricul religiilor nu există un dialog real al culturilor decît prin punerea în comun a modurilor diverse de trăire şi valorizare a simbolurilor, imaginilor, arhetipurilor. "Ceea ce menține "deschise" culturile este, aşadar, prezența imaginilor, şi a simbolurilor; în orice cultură situațiile limită ale omului sînt perfect revelate datorită simbolurilor pe care le susțin culturile respective"[1].

Una dintre formele cele mai complexe ale limbajului simbolic este mitul. Omul contemporan manifestă o mare varietate de atitudini față de mit. Încercînd să facă un bilanț al atitudinilor teoretice care condiționează modul de utilizare a conceptului de mit, Gianni Vattimo le descrie cu

[1] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 215.

ajutorul a trei tipuri ideale: arhaism, relativism cultural şi iraţionalism temperat.

Arhaismul implică o "atitudine apocaliptică" manifestată printr-un soi de neîncredere în cultura tehno-ştiinţifică occidentală. Mitul apare în această viziune ca o formă de cunoaştere autentică, nedevastată de cunoaşterea ştiinţifică şi tehnologică, care distrug raporturile autentice ale omului cu sine şi cu lumea. Vattimo consideră că "atunci cînd nu se încheagă în programe de restaurare a culturii tradiţionale, şi în poziţii politice "de dreapta" derivînd din ele, acest arhaism poate da naştere … unor pure atitudini de critică "utopică" a civilizaţiei ştiinţifico-tehnologice şi a capitalismului"[2].

În relativismul cultural, Vattimo descoperă o atitudine de negare a oricărei raţionalităţi univoce care ar putea să consacre drept mitice anumite forme de cunoaştere în raport cu altele. Chiar raţionalitatea ştiinţifică este tratată ca un mit, ca o credinţă pe baza căreia se articulează cultura europeană. În acest caz, interesul pentru mit este legat de Vattimo în mod pozitiv de faptul că analiza miturilor civilizaţiilor premoderne poate să conducă la o mai bună înţelegere a civilizaţiei actuale, care are, la rîndul său, o "structură fundamental mitică"[3].

Cea de-a treia atitudine, pe care Vattimo o numeşte iraţionalism temperat sau teorie a raţionalităţii limitate, este promovată de un "ansamblu de atitudini culturale care consideră cunoaşterea mitică, întrucît e esenţialmente narativă, ca pe o formă mai adecvată unor anumite sfere de experienţă şi de cunoaştere, fără să conteste, sau să pună cumva explicit în chestiune, validitatea cunoaşterii ştiinţific-pozitive pentru alte domenii ale experienţei"[4].

Ţinînd cont de pregnanţa acestor modele atitudinale, Vattimo consideră că demitizarea este doar un alt mit al modernităţii. Ea relevă modul în care trebuie să percepem sensul secularizării. Potrivit lui Vattimo, secularizarea lasă mitul să-şi recupereze din legitimitate, dar

[2] Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, Ed. Pontica, Constanţa, 1995, p. 40.
[3] Idem, p. 41.
[4] Idem, p. 42.

numai sub raportul unei experienţe debilitate, a unei trăiri în forme torsionate, slăbite sau chiar ascunse a conţinuturilor mitice sau religioase ale tradiţiei. "Regăsirea mitului" rămîne mereu marcată de experienţa culturală a demitizării[5].

Dincolo de paleta clasificărilor academice pe care le putem invoca există, fără îndoială, o serie întreagă de fenomene, acţiuni şi atitudini care nu pot fi explicate coerent şi profund fără apelul la un fond mitic, simbolic sau pur şi simplu prin apelul la structurile paradigmatice ale vreunei religii. George Schopflin a pus foarte bine în evidenţă faptul că mitul se constitutie drept o modalitate în care comunităţile îşi asigură fundamentul existenţei ca atare, iar indivizii conştientizează faptul că mitul nu este important în ordinea coerenţei istorice, ci ca instrumentar al reproducerii culturale. Indivizii devin astfel familiari cu un set de mijloace de standardizare şi de stocare a informaţei. Ei capată conştiinţa că împărtăşesc un set de valori comune şi un anumit mod de plasare în lume care îi individualizează în raport cu membri altor colectivităţi. Mitul este astfel un liant al constituirii comunităţii, al diferenţierii simbolice a acesteia, dar în acelaşi timp al modalităţilor de relaţionare identitară cu indivizii aparţinînd altor comunităţi[6].

Schopflin arată că mitul poate avea o mare varietate de roluri, funcţii şi scopuri : 1) mitul este un instrument de autodefinire în termenii credinţelor codificate în mit, dincolo de viziunile particulare pe care mitul le reflectă ; 2) mitul poate fi un instrument al transferului de identitate, al creării unei noi identităţi în procesul omogenizării identitare ; 3) mitul asigură o bază fluidă de comunicare, în special în situaţia comunităţilor în care diversitatea indivizilor şi a experienţelor este în creştere. În acest caz, reprezentările simbolice furnizate de mit devin o parte obiectivă a existenţei colective ; 4) mitul creează o coerenţă ce poate să nu fie echivalentă cu realitatea ceea ce poate determina o serie de distorsiuni şi

[5] "Subiectul postmodern, dacă priveşte înăuntrul său în căutarea unei certitudini prime, nu găseşte siguranţa *cogito*-ului cartezian, ci intermitenţele inimii proustiene, poveştile *mediilor, mitologiile* evidenţiate de psihanaliză", scrie Vattimo în *Op. cit*., p. 50.

chiar conflicte în planul vieții sociale. Dar, în acelaşi timp, mitul poate fi folosit pentru asigurarea coeziunii şi procurarea de securitate pentru corpul social şi pentru indivizi diverşi ai unei comunități; 5) mitul are un rol important în discursul politic creînd posibilitatea stabilirii unui climat de încredere între două părți şi deshizînd posibilitatea unor noi solidarități. Limbajul mitic este însă productiv doar ca limbaj al unei comunități, el nu poate funcționa ca standard al schimburilor cu alte comunități ; 6) mitul oferă în acelaşi timp şi o modalitate de explicare a destinului comunității. El explică, adesea, evenimente comunitare care sînt inexplicabile pentru colectivitate. Mitul are menirea de a elimina adversitățile din grup dînd explicații de la cele mai simpliste la cele neverosimil de sofisticate. Cel mai adesea, argumentația de tip mitic conduce la teorii conspirative sau la găsirea de țapi ispaşitori ; 7) o previzibilă întrebare îşi pune George Schopflin în legătură cu cine poartă responsabilitatea controlării miturilor vehiculate în societate, astfel încît cele nocive să nu se bucure de un impact larg. Deopotrivă, elitele de tot felul ca şi mijloacele de comunicare în masă ar trebui, crede autorul, să controleze limbajul comunicării publice, să stabilească standardele de intruziune a elmentului construit şi imaginar care poate fi prezent în mitologiile ce pornesc de la experiența memoriei culturale unei colectivități; 8) experiența mitizării poate juca un rol negativ prin blocajul pe care îl poate crea în fața cercetării raționale şi a înțelegerii nuanțate a proceselor sociale. Limbajul mitic devine periculos atunci cînd blochează procesele de schimbare rațională a societății sau cînd se concentrează în construncții mitice ale conspirației şi ale duşmanilor care încearcă să distrugă colectivitatea. Stigmatizarea şi demonizarea adversarilor politici nu numai că duce la tensiuni între indivizii unei comunități sau la conflicte intercomunitare, dar se poate produce şi efectul care îi determină pe cei demonizați să accepte rolul ce li se atribuie şi să acționeze în conformitate cu aceste expectanțe ; 9) în ciuda stereotipurilor care ne spun

[6] George Schopflin, *The Function of Myth and a Taxonomy of Myths* in Geoffrey Hosking, George Schopflin (eds.), *Myths & Nationhood*, Hurst & Company, London, 1997, p. 20.

că politicul presupune acțiunea rațională în care oamenii îşi urmează propriile interese, analiza mitului evidențiază că politicul este un aspect important al unui sistem cultural global. Încorporînd o mare varietate de mituri, « cultura poate fi definită ca un sistem de susținere colectivă a noțiunilor, credințelor, premiselor, ideilor, dispozițiilor şi înțelegerilor pe care mitul le structurează »[7]. Presupozițiile culturale şi acțiunile simbolice sînt structuri de bază ale conceptualizării primare şi ale modului de raportare a indivizilor la procesele politice[8].

Perenitatea angajării mitice şi metamorfozele pe care acesta le suferă în viața omului modern ar putea fi mai adecvat percepute dacă avem în vedere că în lumina analizelor lui Mircea Eliade mitul este un limbaj integral al comunității. El se adresează omului ca ființă totală. Mitul nu are adresabilitate doar pentru sfera inteligenței sau doar pentru cea a imaginației. Acest fapt poate fi sesizat la nivelul structurii mitului. Eliade oferă următorul tablou al notelor caracteristice ale mitului:1) mitul este istoria faptelor ființelor supranaturale; 2) această istorie este considerată adevărată şi sacră. Este adevărată în sensul că ea se referă întotdeauna la realități. De exemplu, mitul privind caracterul muritor al omului este adevărat, deoarece putem aduce în acest sens dovada că omul este o ființă muritoare; sau mitul cosmogonic este adevărat, deoarece chiar existența lumii este o dovadă în acest sens; 3) miturile se referă la o creație, ceea ce face ca ele să devină o paradigmă a oricărui act semnificativ; 4) este posibilă o cunoaştere ritualică a mitului şi aceasta ajută la dominarea realităților cunoscute; 5) cunoaşterea este una trăită, în sensul că omul este pătruns de puterea sacră a evenimentelor rememorate şi reactualizate.

Deşi această structură obligă la o percepție restrictivă a mitului, ea cuprinde cel puțin cîteva sugestii explicative a prezenței mitului deopotrivă în viața omului arhaic şi a celui modern, în ciuda metamorfozelor pe care acesta le suferă în devenirea sistemelor simbolice.

---

[7] Idem, p. 27.
[8] Idem, p. 22-28.

O nuanțare a înțelegerii mitului ca limbaj simbolic poate fi realizată amintind caracteristicile mitului evidențiate de Claude Riviere[9]. Ne reține aici atenția, în primul rînd, faptul că mitul are o formă narativă, că presupune un scenariu în care interferează istoria, legenda, morala, extraordinarul, fără ca sensul narațiunii să fie foarte evident. În al doilea rînd, reținem caracterul simbolico-metaforic al povestiri mitice. Ea presupune o înțelegere a lumii prin simboluri, figuri de stil sau arhetipuri o dată cu care intră în joc ipoteticul şi paradoxalul. Riviere crede că, deşi simbolurile utilizate nu au întotdeauna o validitate interculturală, ele se integrează unui sistem comun de corespondențe. În al treilea rînd, remarcăm polisemia mitului. Ea are în vedere în special faptul că mitul explică lumea "la modul enigmatic, simbolic, normativ… mesajul şi metamesajul sînt inseparabile … acelaşi mit poate la fel de bine legitima dar şi contesta anumite poziții stabilite"[10]. Un al patrulea element are în vedere registrul afectiv. În acest caz este presupusă existența unei "memorii biologice", care explică de ce "sensibilitatea se investeşte în mituri pentru că se teme de conflictele primordiale generate de legile vieții elementare şi pentru că structurarea semnificativă a lumii prin imagini o reconfortează"[11]. Un al cincilea aspect relevat de analizele lui Riviere este raționalitatea imaginarului. Mitul comportă o anumită raționalitate socială la nivelul comunicării şi al comportamentelor etice. El pare să transpună în termenii realului "ceea ce ține de fantasmă şi de imposibil, mimînd paradoxurile a ceea ce înseamnă să trăieşti fără să suferi prea mult"[12].

Toate aceste elemente par să îndreptățească ideea că mitul "se întoarce mult mai mult spre viitorul omului decît spre un timp primordial, că este mult mai mult încărcat de potențialitate şi de virtualități decît de

[9] Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pp. 56-59.
[10] Idem, p. 57.
[11] Idem, p. 56.
[12] Idem, p. 58. "Mitul e deja o schiță de raționalizare întrucît utilizează firul unei expuneri în care simbolurile se transformă în cuvinte şi arhetipurile în idei", scrie Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1977, p. 75. "În fond conştiința mitică este cea care permite instalarea rațiunii în existență, care inserează rațiunea în totalitate", afirmă Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică,* Ed. Amarcord, Timişoara, 1996, p. 243.

referiri la un trecut originar"[13]. Aşa se explică faptul că, în etape succesive ale dinamicii simbolice, atît în politica naţiunilor cît şi în comportamentele individuale, putem regăsi o dimensiune mitică a cărei prezenţă poliformă ne obligă să părăsim orice tentaţie de a limita funcţiile mitului la una singură.

Atunci cînd consideră mitul a fi un limbaj, Michel Meslin încearcă să arate că acesta este o creaţie a omului, că este o încercare de explicare de către om a realităţii misterioase, dezvăluind astfel o experienţă trăită a sensurilor ultime a tot ceea ce îl înconjoară. În viaţa omului modern prezenţa şi importanţa mitului poate fi sesizată în pregnanţa pe care o au imaginile în modelarea comportamentală, în sistemul de alegere, ca şi în modul de valorizare a realităţii sociale. Creator al lumii sale imagistice, omul pare a fi la rîndul său produsul social al unei lumi de imagini. De aceea mi se pare firesc să ne întrebăm împreună cu Michel Meslin: există în om o reală funcţie mitică? Răspunsul este dat de evidenţa pe care o oferă faptul că prin imagini - care pot fi cele cinematografice, cele ale televiziunii, ale panourilor persuasive, ale vitrinelor luminoase etc -, ni se aduc în lumina vieţii conţinuturi ale unei profunzimi "pe care o cultură prea exclusiv intelectualistă şi raţională ne făcea să le ignorăm…Această lume a imaginilor dublează necontenit realitatea trăită. Fiecare imagine …readuce la lumina zilei arhetipurile inconştientului uman"[14].

Pregnanţa deosebită a imaginii este explicată de Meslin prin faptul că ea se constituie într-un limbaj uşor de înţeles, care prin simplitate şi profunzime ia în stăpînire lumea omului, funcţionînd ca element de mediere între om şi lume şi între om şi viaţa sa interioară. Astfel, imaginile simbolice, ca şi miturile, joacă un rol fundamental în orice cultură, modelînd viaţa cotidiană a omului chiar şi atunci cînd arhetipurile sau gesturile originare se regăsesc doar în forme pe care le apreciem ca fiind degradate[15].

[13] Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 245.
[14] Idem, p. 267.
[15] Idem, p. 269.

Modurile supraviețuirii miturilor în viața omului modern sînt în mod provocator şi convingător analizate de Mircea Eliade. În viziunea acestuia, "un mit, întocmai ca şi simbolurile pe care le evidențiază, nu dispare niciodată din actualitatea psihică: el îşi schimbă numai aspectul şi-şi camuflează funcțiile"[16]. Chiar dacă sînt greu de recunoscut datorită procesului de laicizare la care au fost supuse, o serie de scenarii şi teme mitice sînt reactualizate periodic de către omul modern. "Pare imposibil ca o societate să poată să se elibereze complet de mit, căci notele esențiale ale comportamentului mitic – model exemplar, repetare, ruptură şi reintegrare în primordial – cel puțin primele două, sînt consubstanțiale oricărei condiții umane"[17]. Chiar dacă sînt laicizate şi degradate sau camuflate în omogenitatea aparentă a istoriei, miturile reclamă a fi redescoperite, recunoscute ca atare. Acesta este sensul în care Aurel Codoban afirmă că „Locul sacrului în sistemul axiologic poartă dincolo de orice mutații sau evoluții, fie că este ocupat efectiv de sacru, fie că este locuit de alte valori, care îl ascund, îl completează sau îl trec în profan"[18].

Integrîndu-le dialecticii sacrului şi profanului, Aurel Codoban aduce într-o structură comună cu mitul şi religia un al treilea element important: cultura. Chiar dacă în capitolele ce urmează vom da culturii un caracter atotcuprinzător, e important să evidențiem existența unui fond generativ comun al mitului, religiei, culturii. Aceasta poate explica, într-o anumită măsură, chiar şi tendința noastră de a concepe dialogul interreligios ca un dialog intercultural sau mai exact ca un dialog multicultural. „Putem considera mitul şi ritualul drept „cultura" religioasă. Dincolo de mit şi de ritual începe religia. Dar şi cultura: religia pare în momentul în care nu mai poate fi religios absolut totul; cînd apar trepte diferite de religiozitate şi chiar porțiuni a-religioase ale vieții

[16] Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise şi mistere,*Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1991, p. 130.
[17] Mircea Eliade, *Eseuri*, ed. cit., p. 134.
[18] Aurel Codoban, *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 174.

individului sau comunității. Religia şi cultura apar oarecum simultan, ca produsele unui anumit moment la dialecticii sacrului şi profanului"[19].

Unul dintre domeniile culturale cel mai vizibil impregnat de motive şi comportamente mitice este pentru Eliade sistemul educativ. Pînă la Eliade se pare că nimeni nu a înțeles îndeajuns structura şi funcția mitologică a educației, care pune în joc modele exemplare ale comportamentului personal şi comunitar, care vehiculează un univers imagistic cu o acțiune transformatoare la nivelul profunzimilor paradigmatice ale individului. În constituirea identității personale, prin parcurgerea etapelor instrucției şcolare, actualizarea modelelor exemplare şi a structurilor mitologice joacă un rol de modelare arhetipală a personalității, însoțită de recuperarea culturală, istorică, mai mult sau mai puțin conştientă, a unei tendințe obscure de a transcende evenimențialul şi cotidianul.

Deşi sacrul, şi prin acesta mitul, este "consubstanțial condiției umane", nu putem să nu observăm că actualizarea comportamentelor mitologice pare pentru omul modern mai degrabă una periferică. Este evident acest lucru în fenomenul pe care Eliade îl consideră a fi o valorizare a potențialului mitologic, prin tendința omului modern de a aboli timpul istoric sustrăgîndu-se timpului cotidian al muncii. În această perspectivă apare o diferență esențială a atitudinii omului modern față de muncă. Dacă omul premodern integra munca într-un sistem semnificativ, ca parte a unui întreg univers de gesturi exemplare desfăşurate într-o existență sacralizată, omul modern trăieşte teroarea muncii ca teroare a timpului confiscat de aceasta în detrimentul timpului semnificativ în care să se poată regăsii pe sine. Munca apare ca un fenomen al înstrăinării, iar teama de a nu fi confiscat în totalitate de timpul muncii se transformă în teroarea timpului cotidian. Eliade relevă că singura modalitate în care omul se mai poate regăsi ca ființă ce se regenerează identitar la nivelul unei colectivități este cea pe care o oferă distracțiile ca timp al evaziunii,

[19] Idem, p. 157. "Religia şi cultura sînt corpusuri de interpretări diferite, a căror diferență rezultă din orientarea şi din viteza de evoluție diferită de la sacru la profan", afirmă Aurel Codoban. (p. 158).

ca trăire a ceea ce este "cu totul altceva" decît experiența cotidiană, adică a prezenței sacrului. Este greu de acceptat pentru omul occidental, care mai are memoria experienței religioase creştine, faptul că lectura, distracția, privitul la telenovele pot să fie asimilate unei experiențe a sacrului. Dar, de îndată ce investigăm universul imagistic şi semnificațiile pe care le dezvoltă la nivelul trăirii umane, ne va fi mai la îndemînă să acceptăm că ele trădează o experiență pe care o putem asimila celei mitice. Potrivit lui Eliade, chiar şi în formulele camuflate ale modernității, miticul păstrează o anumită exemplaritate în care putem bănui prezența sacrului – chiar dacă marginal, "alungat în zonele obscure ale psihicului sau în activitățile secundare sau chiar iresponsabile ale societății"[20].

Supraviețuirea acestor elemente trebuie pusă în legătură, în primul rînd, cu nevoia omului modern de recuperare a unei identități religioase autentice, pierdute sau secularizate. E greu pentru occidentalul obişnuit cu utilizarea în sens negativ sau peiorativ a termenului de mit să accepte că el mai poate fi un element constitutiv al identității moderne. Tot aşa cum este dificil să accepte că recuperarea unor elemente mitologice ar răspunde unor nevoi religioase, avînd în vedere ruptura cu gîndirea mitică pe care o presupune religia revelată a monoteismului. Putem însă invoca, în mod convingător cred, mai întîi afirmațiile lui Rene Girard potrivit cărora "tendița de a şterge sacrul, de a-l elimina complet, pregăteşte întoarcerea tacită a sacrului, sub o formă nu transcendentă, ci imanentă"[21]. Iar în al doilea rînd putem constata împreună cu Ernst Cassirer că "în dezvoltarea culturii umane nu putem fixa un punct în care se termină mitul sau începe religia. În întregul curs al istoriei sale religia rămîne indisolubil legată şi pătrunsă de elemente mitice. Pe de altă parte, mitul, chiar în formele sale cele mai grosolane şi rudimentare, conține unele motive care, într-un anumit sens, anticipează idealurile religioase mai

[20] Mircea Eliade, *Eseuri*, ed. cit., p. 138.
[21] Rene Girard, *Violența şi sacrul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995, p. 349.

înalte şi mai tîrzii. Mitul este chiar de la începuturile lui religie potențială”[22].

Revenind la mit şi la modul mitic de gîndire, reamintim că omului arhaic universul îi apare ca un univers viu. Forma umană este cea care modelează viziunea unitară a lumii, deoarece omul arhaic conferă lucrurilor aceeaşi realitate pe care şi-o acordă sieşi. Acesta este motivul ce-l determină pe Gusdorf să afirme că “dacă mitul corespunde unei categorii, singura care i s-ar potrivi ar fi aceea a totalității concrete, sau aceea a identității radicale, a unității ontologice”[23]. Există o “ruptură a orizontului imediat” care e vizibilă ca un act originar al umanității. Mitul răspunde tocmai necesității de a transfigura această ruptură, intervenind “ca un prototip de echilibrare a universului, ca un scenariu de reintegrare”[24].

E necesar să introducem o distincție clară. În societățile arhaice “limbajul mitului este oarecum închis şi autonom. Oamenii devin participanți la acest sistem de comunicare prin inițiere sau convertire … Orice spun oamenii în termeni religioşi este inteligibil numai prin raportare la întreaga rețea de semne a Sacrului”[25]. În timp ce pentru omul modern, limbajul sacru se deschide şi devine traductibil nu numai sub raportul sistemului laic de semne de comunicare, ci şi în privința semnificației religioase a actelor şi simbolurilor, ca manifestări istorice şi culturale, aparent disparate.

Deşi mitul ține, “prin definiție de colectivitate, el justifică, susține şi inspiră existența şi acțiunea unei comunități, a unui popor, a unei bresle sau societăți secrete”[26], noi invocăm aici mitul cu resursele sale dătătoare de sens şi de inefabil pentru individ. Evoluția modernității ne obligă la această deplasare de accent. Comunitatea este importantă numai pentru că individul îi aparține şi pentru că se constituie în cadrul ce dă măsura acestui individ.

---

[22] Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 124-125.
[23] Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, ed. cit., p. 17.
[24] Idem, p. 12.
[25] Leszek Kolakowski, *Religia*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 191.

Miturile reprezintă o componentă intrinsecă a lumii moderne. Ele par a fi inevitabile în epocile în care incertitudinile momentului dau imaginea unei lumi incoerente şi ambigue. Funcţia orizontului mitic, definitoriu pentru ordinea umană a oricărei epoci, este preluată în viaţa cotidiană modernă de o serie de "formule de ideologie concretă"[27] menite să asigure echilibrul şi integrarea socială. Astfel, formele ideologice vin să-i confere omului imaginea sa în mişcare.

Funcţia imaginativă şi instituirea identitară

Analizînd relaţiile dintre mit, ritual şi simbol, Schopflin pune mitul sub semnul naraţiunii, consideră ritualul ca fiind articularea în act a mitului, iar simbolurile sînt văzute drept structurile construite ale mitului. În acelaşi timp, acceptarea şi valorizarea simbolului este un aspect semnificativ al actiuni ritualice, astfel încît referinţa la simbol este suficientă pentru membrii unei colectivităţi pentru a face deja activ şi viu mitul[28]. O explicaţie a coerenţei existenţiale a modelării simbolice a indivizilor unei comunităţi poate fi dată de faptul că omul nu există în afara universului său de imagini şi simboluri. Simbolul este legat de însăşi existenţa omului. Structura sa de relaţii cu semenii, cu lumea şi cu divinul ne arată că omul este "o fiinţă care simbolizează şi conceptualizează totodată, adică el caută sensul oricărui lucru"[29]. Urmînd sugestiile analizei antropologice propusă de Claude Levi-Strauss, Meslin accentuează funcţia comunicabilităţii pe care simbolul o are pentru un grup social. Simbolul determină un act social şi în acelaşi timp se relevă ca un act de societate. Gîndit în termenii relaţionării sociale, simbolul este atît "un limbaj prin care omul simte, mult înainte de a înţelege şi explica raţional experienţa sa imediată", cît şi un limbaj prin care se exprimă "reprezentarea unei participări efectiv trăită de om, sau care îi este

---

[26] Roger Caillois, *Mitul şi omul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 200, p. 115.
[27] Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, ed. cit., p. 256.
[28] George Schopflin, *The Function of Myth and a Taxonomy of Miths* in Geoffrey Hosking, George Schopflin (eds.), *Myths & Nationhood*, ed. cit., p. 20.
[29] Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, ed. cit., p. 214.

sugerată de o analogie cu ceva diferit de el sau care îl depăşeşte"[30]. Ca ființă socială şi cosmică, omul are capacitatea de a elabora un limbaj destinat unei comunități, care integrează grupul de inițiați în semnificațiile limbajului respectiv. Această capacitate este pusă de Meslin la baza operației simbolice. Ea constă "în transformarea unui obiect oarecare – cîteodată chiar un fapt sau un cuvînt – în ceva diferit, care devine semnul unei realități apreciată ca fiind superioară, mai vastă, chiar transcendentă omului"[31]. Astfel, prin integrarea în domeniul realului a conținutului invizibil al semnelor de care este purtat, operația simbolică se circumscrie efortului uman de armonizare a aparenței materiale a lucrurilor cu ceea ce sînt acestea în esența lor.

Meslin ne lasă să înțelegem faptul că operația simbolică este condiționată social, cultural şi religios, iar cunoaşterea acestor condiționări este definitorie atît pentru interpretarea adecvată a simbolurilor, cît şi pentru înțelegerea structurilor identitare ale ființei simbolice care este omul. Persistă însă la nivelul discursului său întrebarea dacă imaginile sînt în mod natural purtătoarele unei semnificații religioase sau această semnificație este conferită anumitor imagini printr-o operație mentală favorizată de cadrul precis al unei culturi? Pentru a da un răspuns la această întrebare, autorul se simte obligat să accepte existența mai multor nivele ale universului simbolic, dintre care cel puțin două trebuie invocate: nivelul imaginilor fundamentale şi nivelul simbolurilor aparținînd unui sistem cultural şi religios. "Figurile simbolice sînt proiectarea dorințelor inconştiente ale omului şi purtătoarele unei semnificații religioase determinate de o tradiție… Putem astfel gîndi că hermeneutica simbolurilor religioase duce la contemplarea reprezentărilor teofanice pe care imaginarul le primeşte ca fiind manifestările unei infinite Transcendențe"[32]. Prezența celor două nivele conduce la concluzia că imaginile sînt prin ele însele purtătoarele unei semnificații obiective, dar în acelaşi timp ele sînt modificate de

[30] Idem, p. 214.
[31] Ibidem
[32] Idem, p. 238.

subiectul care încorporează simbolul în ființa sa psihologică, culturală şi religioasă.

Pentru a înțelege mai adecvat funcția simbolică (imaginativă) a ființei umane, putem invoca semnificația etimologică pe care o găseşte Eliade pentru imaginație. Ea are drept punct de plecare termenii *imago,* care trimite la reprezentare, imitare şi *imitor*, care trimite la a imita şi a reproduce. Decriptarea etimologică pune în evidență atît prezența unei structuri psihice, cît şi a unui adevăr spiritual. Ceea ce pare să îndreptățească afirmația că "imaginația imită modele exemplare care sînt Imaginile; le reproduce, le reactualizează"[33].

Interesul lui Eliade se îndreaptă tocmai spre Imaginile (cu I mare), adică spre arhetipuri. Ele sînt constitutive individului atît în relația sa cu ceilalți, cît şi la nivelul relațiilor intercomunitare şi chiar la nivelul mai elaborat şi mai nuanțat structurat simbolic al relațiilor cu transcendența. "Dacă Imaginile nu ar fi în acelaşi timp o "deschidere" către transcendent, am sfîrşi prin a ne înăbuşi în orice cultură, oricît de mare şi de minunată am socoti-o", ne spune Eliade. Putem sesiza în cazul omului religios un permanent efort de a se institui ca element al unei realități relaționale (interumane, cosmice şi transcendente). Aceste relaționări plurale fac ca Imaginile, simbolurile, miturile să nu mai apară ca nişte creații arbitrare, ci ca răspunzînd unei necesități impuse de funcția de dezvăluire a "celor mai secrete modalități ale ființei"[34].

Deşi construcțiile identitare fac apel la imagini particulare, la modalități concrete, limitate cultural şi chiar istoric ale arhetipurilor, este important să sesizăm structura plurivalentă a Imaginilor, deoarece "Adevărată este Imaginea ca atare, Imaginea ca fascicol de semnificații[35]". Dialogul culturilor, ca şi al indivizilor modelați de conştiințe simbolice diferite, nu se poate realiza decît dacă locul imaginilor particulare, al valorificării particulare a fluxului de semnificații, al fixării într-o structură concretă exclusivă de reprezentare

[33] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed. cit., p. 25.
[34] Idem, p. 18.
[35] Idem, p. 19.

este luat de conştinţa unei unităţi fundamentale a realului existenţei lui *homo religiosus*.

Simbolul are drept caracteristică fundamentală, în gîndirea eliadiană, faptul de a releva o simultaneitate a bogăţiei de sensuri în experienţa religioasă[36]. Pentru omul arhaic manifestările hierofanice sînt integrate într-un sistem simbolic în chiar actul experienţei religioase. Limbajul imagistic al membrilor unei comunităţii exprimă condiţia omului şi raporturile sale cu societatea. Toate datele par să sugereze o încercare de depăşire a stării fragmentare pe care o reprezintă individul şi de integrare a sa, prin gîndirea simbolică şi comportamentul ritualic, într-o unitate mai cuprinzătoare cum ar fi comunitatea, societatea, sau universul. Eliade insistă asupra faptului că nu este vorba de o anulare a individului prin integrarea lui în situaţii antropocosmice tot mai largi. În ciuda aparenţelor, individul este cel care, participînd la arhetipuri şi asumînd comportamentele mitico-ritualice, dobîndeşte conştiinţa locului pe care îl ocupă şi la care el poate aspira prin continua integrare a multiplicităţii care face lumea tot mai transparentă, mai conformă cu situaţia sa reală, cu resorturile sale sacre. Cu alte cuvinte, omul arhaic nu este integrat de sistemul simbolic, ci el integrează în experienţa sa sfere tot mai largi ale realului făcîndu-le astfel tot mai conforme cu umanitatea sa, adică întegrîndu-le sacrului.

Se poate observa foarte bine importanţa individului şi a acţiunii sale în dubla atitudine pe care omul o manifestă faţă de sacru. Cele două atitudini au fost descrise de Eliade drept tendinţa omului de a-şi sacraliza întreaga viaţă, pe de o parte, şi tendinţa contrară a rezistenţei faţă de sacru, pe de altă parte. Dacă procesul ar presupune pur şi simplu că hierofaniile sacralizează cosmosul, că riturile sacralizează viaţa şi omul religios este prins în mecanismele unei suprimări a identităţii sale prin participarea la o realitate simbolică integratoare, atunci nu am putea explica cum este posibil ca omul religios să se sustragă şi chiar să opună rezistenţă "unei solicitări totale a sacrului, cînd i se cere să ia decizia

[36] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 410.

supremă: să îmbrățișeze, complet şi fără întoarcere, valorile sacre"[37]. Trebuie să ținem cont de faptul că *Tratatul de istorie a religiilor* relevă că existența umană se împlineşte simultan pe planul evenimențialului şi pe cel al eternității.

"Eterna reîntoarcere", aşa cum este ea teoretizată de Eliade, atrage după sine, ca o consecință logică, prezența unei mentalități istorice incipiente. Există o întreagă controversă în jurul opțiunii pentru o "reîntoarcere" mitico-rituală în *illo tempore* sau pentru o "reactualizare" a timpului originar în evenimențialul vieții omului arhaic. Putem aminti faptul că Georges Gusdorf consideră că, în gîndirea primitivă, nu există încă o conştiință a timpului şi ca atare e preferabil să vorbim mai degrabă de "repetare" (termen utilizat şi de Eliade chiar în subtitlul unei cărți) decît să imprimăm mentalității arhaice un concept inadecvat cum este cel de "eternă reîntoarcere"[38].

Însă, în cazul în care creditäm analizele desfăşurate de Mircea Eliade, vom înțelege că nu e deloc întîmplător faptul că rezistența față de sacru se manifestă "în chiar inima experienței religioase" şi, ca atare, această rezistență nu trebuie privită nici măcar în perspectiva unei metafizici existențiale, drept "fugă de autenticitate", cum ne îndeamnă să credem Eliade. Identitatea omului arhaic se stabileşte la conjuncția dintre viața cosmică şi viața umană, dintre fragmentarul individului şi integrarea sa în atotcuprinzătorul dialecticii simbolice. Dar această solidaritate cosmică nu anihilează valoarea individului, ci mai degrabă conturează modul în care omul îşi construieşte o identitate socială şi cosmică.

Aceste modalități ale instituirii identitare sînt într-o anumită măsură funcționale şi în ceea ce îl priveşe pe omul modern. Chiar dacă el

---

[37] Idem, p. 420.

[38] "Ideea de reîntoarcere eternă implică o devenire circulară a timpului, o succesiune de perioade a căror alternanță guvernează înlănțuirea epocilor. Reîntoarcerea eternă presupune timpul. Gîndirea primitivă încă nu a dobîndit conştiința timpului; e ca şi cum ar fi detaşată de el. Repetarea înseamnă reafirmarea lui Acelaşi. Reîntoarcerea eternă nu poate decît să vizeze identitatea lui Acelaşi prin dispersiunea incipientă a lui Altul; unitatea e deja amenințată. De altfel, ideea eternei reîntoarceri apare istoric, în imperiile orientale ca şi la greci, ca o sistematizare filosofică ce e caracteristică unei epoci şi unei civilizații în care mentalitatea preistorică a vîrstei mitice a fost deja depăşită". Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, ed. cit., p. 27.

este moştenitorul unei lumi în care hierofaniile sînt uzate şi decăzute, iar miturile aproape uitate; deşi trăieşte o experienţă a vieţii în care formele sacrului apar mai degrabă camuflate, distorsionate şi adesea irecognoscibile; totuşi ceea ce acceptăm a fi efectul secularizării, cu toată alterarea conţinuturilor vieţii spirituale, "nu i-a sfărîmat matricele spirituale"[39].

Cu toate elementele de desacralizare pe care le-am putea identifica în viaţa omului modern, Eliade consideră că simbolurile nu dispar niciodată din actualitatea vieţii psihice. Ele îşi schimbă uneori înfăţişarea, dar pînă şi în existenţa aparent cea mai inexpresivă poate fi găsit un depozit nesperat de simboluri. De aceea, autorul consideră ca fiind de mare importanţă să regăsim o întreagă mitologie, dacă nu chiar o teologie, la nivelul vieţii cotidiene a omului modern[40]. Pentru Eliade nu există o totală solidaritate a speciei umane decît la nivelul Imaginilor, adică al arhetipurilor. "Omul modern este chemat să redescopere tezaurul său de imagini[41]" pentru a se redescoperi pe sine, pentru a găsi căile de a intra în dialog cu alteritatea, pentru a putea să se integreze dialogului intercultural pe care îl presupune fenomenul redefinirii globale a identităţii.

Ideologie, religie, identitate

Analizînd fenomenul "dezvrăjirii lumii", Marcel Gauchet încearcă să vadă în ce măsură putem vorbi de un "sfîrşit al religiei", şi care sînt formele pe care le ia gîndirea ce se constituie în jurul acestei idei. Autorul pune în evidenţă o răsturnare a dominaţiei organizatoare a religiosului, care trebuie văzută "ca o recompunere a universului socio-uman nu numai

[39] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, ed. cit., p. 22.
[40] Idem, p. 23.
[41] Idem, p. 24. "Culturile rămîn comparabile la nivelul imaginilor şi simbolurilor. Universalitatea arhetipurilor salvează culturile", scrie Eliade la pagina 214. Urmîndu-l pe Mircea Eliade, Nicu Gavriluţă relevă semnificaţiile şi imensa putere a unui simbol religios atunci cînd este receptat ca aparţinînd unui orizont semnificativ. „Or, tocmai substanţa eternă, arhetipală a simbolului te poate astăzi îndreptăţii să crezi într-un nou dialog intercultural cu semnţiile neeuropene, unul care să justifice speranţa într-o nouă *renovatio* o dată cu cel de al treilea mileniu", scrie Nicu Gavriluţă în *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului,* Ed. Polirom, Iaşi, 1998, p. 16.

în afara religiei, ci plecînd de la logica sa religioasă inițială şi acționînd în răspărul ei"[42].

Nu pare să existe îndoială asupra faptului că există o funcție religioasă ca o subdiviziune a funcției simbolice şi care organizează raportul omului cu realitatea. Deşi afirmă caracterul istoric al religiei (înțelegînd prin aceasta că are un început şi un sfîrşit), el este atent la evoluția conținuturilor religiilor şi la transformarea lor, la figurile diferite ale subiectului social şi constată că "Moartea lui Dumnezeu nu echivalează cu omul care devine Dumnezeu, care îşi reapropriază absoluta dispunere conştientă de sine care i se atribuise; este dimpotrivă omul obligat în mod expres să renunțe la visul propriei sale divinități. Tocmai cînd zeii încetează să existe se dovedeşte realmente că oamenii nu sînt zei"[43].

În această situație, autorul *Dezvrăjiri lumii* ne îndeamnă să evităm două erori: fie de a infera de la nevoia subiectivă de religiozitate înspre decretarea invarianței funcției religioase; fie plecînd de la formele slabe şi distorsionate ale prezenței religiosului în viața modernă înspre ideea dispariției fără urmă a religiei. Raporturile omului cu realitatea nu sînt neutre. Modelarea imaginativă a acestor relații trădează cel puțin o prezență, pe care nu o putem pune decît pe seama prezenței sacrului. Existența imaginară a realului începe să funcționeze prin ea însăşi. În acest univers imaginativ care face inteligibilă prezența invizibilului, "omul de după religie" trăieşte asumarea de sine sub semnul unei duble polarități: "nevoia justificării de sine, ispita dizolvării ca sine"[44].

Două aspecte trebuie avute în vedere, în opinia lui Marcel Gauchet, în privința modului de orientare a omului în lume: pe de o parte, tendința de sporire a puterii şi obiectivare a libertății afirmată în relația cu realitatea înconjurătoare şi cu viața colectivității; iar pe de altă parte, tendința de asumare a dependenței față de ceilalți şi a neputinței în fața

[42] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1995, p. 7.
[43] Idem, p. 292.

curgerii universale, care conduce la o regăsire de sine, cu tot ceea ce îl înconjoară şi îl integrează. "Religia este tocmai această alegere de a poseda consimțind deposedării tale, abătîndu-te de la intenția de a domina natura şi de a legifera pe cont propriu în favoarea unei alte intenții, aceea de a te asigura de o identitate complet definită şi stăpînită"[45].

Atitudinea religioasă – ca modalitate simbolică de instituire identitară a ființei umane – exprimă, în fapt, o opțiune majoră căreia "îi regăsim ecoul în străfundul ființei noastre, îi sesizăm amprenta chiar în mediul dispozițiilor care ne-au separat de ea". Gauchet exprimă convingerea că "nu ne-am sustras ei decît pregătindu-i în fapt echivalențele pe toate planurile"[46].

În acest sens putem să ne întrebăm împreună cu Eliade: în ce măsură "profanul" poate deveni "sacru", care sînt elementele care ne pot convinge că într-o existență secularizată, este posibil un nou tip de religie, care să stea la baza unui nou tip de experiență umană? Un punct de plecare ar putea fi pentru Eliade noul tip de experiență pe care îl presupun consecințele conştientizării caracterului radical profan al lumii, o dată cu cîştigarea unui teren tot mai ferm de către teologiile morții lui Dumnezeu. Un altul ar putea fi dinspre teoriile care consideră că nu religia trebuie să ne intereseze, ci religiozitatea, aceasta din urmă definind o structură ultimă a conştiinței umane. Astfel, secularizarea unei valori religioase ar da seama doar de fenomenul universal al transformării valorilor, ceea ce extins la nivelul religiilor constituite se traduce prin faptul că dispariția unei religii nu înseamnă nicidecum dispariția şi a religiozității. De altfel, pentru Eliade, nu există o soluție de continuitate dinspre formele elementare ale manifestării hierofaniilor înspre formele considerate a fi mai înalte. Istoria religiilor nu poate pune în evidență un asemenea fenomen evolutiv. Fiecare hierofanie se integrează sistemului său simbolic, deschizînd spre forme autentice ale experienței sacrului. Sub

[44] "În orice caz – ne spune Marcel Gauchet – vedem aici durerea răscolitoare, zilnică, pe care nici un opiu de natura sacrului nu ne va mai îngădui s-o uităm: contradicția de neispăşit a dorinței inerente faptului de a fi subiect". *Op. cit.,* p. 302.
[45] Idem, pp. 13-14.
[46] Idem, p. 11.

raportul autenticității, nu există la Eliade nici o deosebire între experiența oferită de adorarea unei pietre, a unui arbore, sau de experiența oferită de adorarea celei mai înalte dintre teofanii care este Iisus Hristos. Sub aspectul religiozității, fiecare experiență aduce cu sine o modalitate de adecvare la sacru şi de restaurare a vieții autentice, chiar dacă nici un fenomen religios nu a fost cruțat de procesul de degradare şi de degenerare. O altă modalitate poate fi oferită de Creştinism, care susține că experiența creştină nu se mai bazează pe dihotomia sacru/profan, deoarece creştinul nu mai trăieşte în cosmos ci în istorie[47]. Eliade observă, însă, că putem sesiza modalități prin care Creştinismul prelungeşte un orizont comparabil cu cel al sacrului experiat de omul societăților premoderne. Cu toată specificitatea pe care o aduce prin valorizarea credinței şi a istoriei, experiența creştină conservă un comportament mitic prin importanța pe care o joacă timpul liturgic, imitarea lui Iisus ca model exemplar, contemporaneitatea creştinului cu timpul originilor, care începe cu naşterea mîntuitorului şi se termină cu înălțarea sa. Eliade consideră că pentru creştin ca şi pentru omul arhaic timpul are dimensiuni calitativ distincte, el nu este omogen, iar conservarea unor elemente mitologice face ca experiența creştină să ofere posibilitatea abolirii timpului profan şi integrarea într-un timp sacru[48].

Cu toate acestea, la scara istoriei religiilor există un întreg parcurs, pe care îl putem considera evolutiv în dezvoltarea religiilor, de la religiile arhaice înspre religia instituționalizată. Însă, tocmai această istorie îi apare lui Gauchet, dimpotrivă, ca o involuție ce are drept consecință declinul religiosului şi "ieşirea din religie". În lumea dezvrăjită este esențial să vedem că există o dimensiune fondatoare a existenței, care continuă să semnifice pentru om, chiar şi atunci cînd "nu mai informează defel sistemul de legitimare al societății"[49]. Este important să sesizăm că, datorită dinamicii de fundal a acestor structuri fundamentale, într-o

[47] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 8-9.
[48] Eliade, *Eseuri*, ed. cit., p. 133.
[49] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, ed. cit., p. 19.

societate care nu mai reclamă nevoia de religie "puterea oamenilor asupra oamenilor a luat o parte din locul guvernării exclusive a religiei"[50].

Omul modern pare satisfăcut de starea de fapt pe care i-o creează societatea, ceea ce face ca "sentimentul modern al vieții" să ajungă "la o teorie a puterii sau, cel puțin, a energiei"[51], care pare o recuperare a sacrului în planul vieții politice. Astfel, se naşte convingerea redată de Caillois prin citarea unui fragment din D. H. Lawrence: "Oricum, trebuie ca cineva să exercite puterea şi se cuvine să o posede cei care sînt înzestrați cu un dar natural pentru ea şi resimt un oarecare respect pentru caracterul ei sacru"[52].

Acest transfer al puterii dinspre domeniul religiosului înspre cel al politicului este posibil datorită faptului că în ciuda proceselor de secularizare, sacrul rămîne o structură fundamentală a conştiinței, un fel de matrice a tuturor sensurilor posibile[53], el este forța motrice generatoare a oricăror reprezentări, este sursa oricărei "operații simbolice".

"Puterea îi conferă persoanei noi calități. Ea nu sanctifică mai puțin decît sacerdoțiul"[54]. Aşa se explică tendința unui întreg corp ideologic de a constitui o mitologie totală în jurul indivizilor care dețin puterea, în special atunci cînd puterea este totalitară. Deținătorul puterii, în funcție de plasarea sa în ierarhie, se bucură de anumite grade ale purității, ale grandorii, inaugurează un nou sens al virtuții personale care îl îndepărtează treptat de condiția comună şi îl plasează undeva la limita care concentrează, dar şi delimitează, sacrul şi profanul.

De altfel, este destul de larg acceptată ideea că, în teoria politică modernă, conceptele semnificative sînt concepte teologice secularizate, care facilitează susținerea din punct de vedere ideologic a puterii şi autorității politice prin apel la mecanisme, comportamente sau analogii preluate din gîndirea teologică[55].

---

[50] Idem, p. 21.
[51] Roger Caillois, *Mitul şi omul*, ed. cit., p. 123.
[52] Idem, p. 124.
[53] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, ed. cit., p. 43.
[54] Caillois, *Omul şi sacrul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1997, p. 101.
[55] Carl Schmitt, *Teologia politică*, Ed. Universal Dalsi, Bucureşti, 1996, p. 56 şi urm.

"Există în om un văl de umbră care-şi întinde stăpînirea nocturnă asupra celei mai mari părți a reacțiilor sale afective ca şi a demersurilor imaginației sale şi pe care ființa sa se sprijină tot timpul şi dialoghează cu el în orice clipă"[56]. Acest văl are ca punct de plecare funcția mediatoare a misterului în experierea sacrului, şi atunci cînd nu capătă conotații mitice (religioase) intră în țesătura transparentă a ideologiilor.

Sugestivă în acest sens este presiunea puternică pe care ideologia o exercită asupra imaginației individuale şi a celei de masă (moştenitoare secularizată a celei comunitare), chiar dacă prezența în practică a conţinuturilor foarte clare ale fondului imaginativ nu este întotdeauna conştientă.

Ideologiile încearcă să restituie omului integralitatea realului. În calitate de concepție asupra lumii care reuşeşte să fundamenteze ordinea esențială a ființei umane, ideologia se manifestă după modelul unui sistem teologic ce reclamă desăvîrşita plenitudine şi prestigiul total. Ea reclamă prestigiul adevărului total, al certitudinii morale, a acțiunii raționale şi eficiente şi a satisfacțiilor afective depline. Cuprinzînd un asemenea orizont, imaginarul sărăcit al ideologiei are acelaşi rol ca şi imaginarul mitului viu – de a incita (şi chiar obliga) la acțiune.

Însă, dincolo de eficiența acțiunii, adevărul ideologiilor (ca şi cel al religiilor) nu poate fi riguros identificat şi verificat, deoarece există o întrepătrundere difuză a rațiunii şi afectivului care face aproape indescifrabilă structura adevărului, dincolo de afirmarea dogmatică a acestuia.

Dar, mai mult decît o teorie a adevărului, ne interesează aici o perspectivă a integrării sacrului în viața omului modern. În acest sens este important să amintim faptul că "o ideologie totală este un sistem atotcuprinzător de înțelegere a realității, este un set de credințe, imprimat de pasiune şi care încearcă să transforme întregul mod de trai…

[56] Roger Caillois, *Mitul şi omul*, ed. cit., p. 133.

Ideologia, în acest sens, … este o religie secularizată”[57] ce canalizează toate energiile şi pasiunile spre viaţa politică. Există un efort de demitologizare a religiei care îşi găseşte referinţe remarcabile în critica antropologică a religiei la Feuerbach sau în cea materialistă a lui Marx. Demitologizarea deplasează interesul de la schimbarea şi metamorfozarea spirituală a omului, înspre schimbarea socială şi transformarea realului. În acest context apare evident faptul că “ceea ce preotul este în domeniul religiei, intelectualul este în sfera ideologiei”[58].

O modalitate de a relaţiona religia şi ideologia în gîndirea modernă este cea relevată de Barbier care urmăreşte modul în care Gramsci analizează religia ca ideologie, iar Biserica drept un aparat ideologic. Ca şi religia, ideologia furnizează o concepţie asupra lumii şi orientează către o conduită practică. Gramsci relevă afinitatea existentă între sistemele religioase şi cele politice, astfel încît ideologia religioasă şi ideologia politică apar ca două tipuri fundamentale de concepţii explicative asupra lumii. Lumea modernă aduce un raport specific între religie şi societatea politică, şi îndeosebi între religie, viaţa privată şi cea publică. Ceea ce vrem să reţinem aici este faptul că, deşi Biserica îşi menţine influenţa în anumite zone ale vieţii sociale, în statul modern funcţia ideologică este asigurată de partidele politice, moştenitoare ale Bisericii ca aparat ideologic[59].

Nu putem să nu amintim şi faptul că o serie de gînditori, precum Claude Lefort, evidenţiază opoziţia existentă între religie şi ideologie. În această perspectivă, religia (spre deosebire de ideologie) este mai întîi pusă sub semnul unei legături profunde cu transcendenţa, ca mai apoi să i se refuze caracterul ideologic definitoriu. În acest sens, M. Auge consideră că, din confruntarea pe care reflecţia filosofică sau antropologică o evidenţiază în ceea ce priveşte religia şi ideologia, trebuie să reţinem cel puţin tendinţa de a se considera că ideologia, ca un concept

[57] Daniel Bell, *The End of Ideology in the West*, în *The End of Ideology Debate* edited, with an introduction by Chaim I. Waxman, A Clarion Book Published by Simon and Schuster, New York, 1986, p. 96.
[58] Idem, p. 89.

ce trimite la logica ideilor dominante la un moment istoric dat, se distinge de religie în primul rînd prin faptul că i se poate stabili o dată a naşterii sale istorice.

O încercare de depăşire a opoziției religie/ideologie e prezentă la Louis Althusser. Pe lîngă existența ideologiei specifice unei formațiuni sociale, filosoful afirmă şi "existența unei ideologii "în genere" ale cărei aspecte de ocultare nu sînt istoric legate de împărțirea în clase, ci țin în mod intrinsec de funcționarea oricărei formațiuni sociale"[60].

Pentru Althusser, religia este forma pură a ideologiei "în genere". Auge sesizează în mod adecvat faptul că, pentru Althusser, ideologia are un impact asupra maselor doar prin faptul că ea este impregnată profund de ideologia "în genere". "A face din religie forma ideologiei înseamnă să-i recunoşti acesteia din urmă un rol de totalizare şi de legătură, să subliniezi necesitatea sensului şi oarecum să enunți caracterul religios al ideologiei"[61].

Fără a împinge prea departe caracterul religios al ideologiei, putem sesiza că Althusser ne ajută să înțelegem complementaritatea imaginarului religios şi a celui politic: "o ideologie este un sistem (avînd logica şi rigoarea sa proprie) de reprezentări (imagini, mituri, idei sau, după caz, concepte), dotat cu o existență şi un rol istoric în interiorul unei societăți date"[62]. Ideologia este pentru Althusser un element organic al oricărei societăți. Am putea spune că trăim în ideologie fie că sîntem sau nu conştienți de participarea noastră, ca materie primă sau ca modelatori ai creației ideologice. Faptul e doar o continuitate a unei situări permanente a ființei umane, pe care o putem desprinde din cuvintele lui Cassirer: "spiritul primitiv nu era conştient de semnificația propriilor creații"[63]. Nu este mai puțin valabil acest lucru în legătură cu participarea la creația istorică a omului modern.

---

[59] Maurice Barbier, *Religion et politique dans la pensee moderne*, Presses Universitaires de Nancy, pp. 237-244.
[60] Marc Auge, *Religie şi antropologie*, Ed. "Jurnalul Literar", Bucureşti, 1995, pp. 44-45.
[61] Idem, p. 47.
[62] Louis Althusser, *Pour Marx*, Ed. Francois Maspero, Paris, 1980, p. 238.
[63] Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, ed. cit., p. 107.

Ideologia este "o structură esențială a vieții istorice a societăților". Conştientizarea permanenței şi a necesității sale o poate transforma "într-un instrument de acțiune reflectată asupra istoriei"[64]. Importanța acordată de Althusser ideologiei poate fi explicată prin rolul esențial pe care recuperarea funcției imaginative o are în modelarea universului social şi politic. "Într-adevăr – ne spune Althusser – în ideologie, oamenii exprimă nu atît raporturile față de condițiile lor de existență, cît *maniera* în care îşi trăiesc raportul cu condițiile de existență: ceea ce presupune atît raportul real cît şi pe cel "trăit", "imaginar". Astfel, ideologia este expresia raportului oamenilor cu "lumea" lor, adică unitatea (supradeterminată) dintre raportul real şi cel imaginar cu condițiile lor reale de existență. În ideologie, raportul real este inevitabil investit într-un raport imaginar: raport care, mai degrabă decît să descrie o realitate, *exprimă* o *voință* (conservatoare, conformistă, reformistă sau revoluționară), adică o speranță sau o nostalgie. Ideologia este, în principiul său, *activă* în această supradeterminare a realului de către imaginar şi a imaginarului de către real; adică, ea confirmă sau modifică raportul omului cu condițiile de existență în însăşi acest raport imaginar. Rezultă de aici că această acțiune nu poate fi niciodată pur *instrumentală*: oamenii care ar vrea să se slujească de ideologie ca de un simplu mijloc pentru acțiune, ca de un instrument, sînt prinşi în ea şi asumați de ea în chiar momentul în care se slujesc de ea, crezînd că acționează ca stăpîni"[65].

În felul acesta, imaginarul ideologiilor subsumează (într-un efort secularizat de recuperare a funcțiilor limbajului originar, făurit de Dumnezeu) toate deschiderile sociale ale imaginației, toate camuflajele, distorsiunile sau intruziunile mitice care pot fi un suport pentru acțiune adecvată.

Dacă acceptăm că sacrul poate fi definit drept "reprezentare eficace a profanului", atunci modul în care imaginarul (social, politic) este recuperat în perspectiva althusseriană dă ideologiei accentele unei "credințe laice".

[64] Louis Althusser, *Pour Marx*, ed. cit., p. 239.
[65] Idem, pp. 240-241.

Rolul pozitiv şi important pe care îl joacă ideologia în înțelegerea formelor simbolice a fost evidențiat în mod convingător de John B. Thompson. Dezvoltarea mass-media deschide noi perspective modelării ideologice a mesajelor simbolice şi, de asemenea, a propagării mesajelor ideologice la nivelul vieții cotidiene, al comportamentului celui mai puțin expus influenței ideologiilor. Nu încape îndoială asupra faptului că dimensiunea ideologică a mesajelor vehiculate de media este vizibilă în modul în care indivizii încorporează aceste mesaje la nivelul vieții lor zilnice. Sub raportul formării identitare, mesajele media se pot manifesta ca o puternică forță ideologică de o maximă eficiență şi angajare, deoarece, aşa cum evidențiază Thompson, ele "nu sînt exprimate atît de mult în credințe şi opinii explicite, ci în modurile în care indivizii se poartă în lume, intră în relație cu ei înşişi şi cu alții şi, în general, ajung să înțeleagă contururile şi limitele propriului lor sine"[66].

Potrivit lui Thompson, chiar dacă ideologiile ca sisteme simbolice dominante nu pot să definească orice acțiune a individului, ele îşi vor pune amprenta în mod definitoriu asupra tuturor activităților chiar şi prin faptul că viața socială face parte dintre jocurile pe care nu putem să nu le alegem. Fără a diminua importanța pe care o au în construcția sinelui sistemele simbolice care îl preced, el îşi centrează analiza pe "interacțiunea simbolică", subliniind faptul că "sinele este mai degrabă un proiect simbolic pe care individul îl construieşte din materialele simbolice care se află la dispoziția sa, materiale pe care individul le împleteşte dintr-o descriere coerentă din care el însuşi face parte, o narațiune a identității sinelui"[67].

Un impact deosebit în difuziunea, constituirea şi metamorfozarea elementelor simbolice l-a avut, în opinia lui Thompson, dezvoltarea mijloacelor de comunicare. Astfel, dacă anterior acestei dezvoltări

---

[66] John B. Thompson, *Media şi modernitatea. O teorie socială a mass-media*, Ed. Antet, Bucureşti, f.a., p. 205.

[67] Idem, p. 201. "Reîntoarcerea omului la sine însuşi nu poate fi confundată cu eroarea acelora care pretind că se poate accede la intimitate aşa cum ai pune mîna pe o bucată de pîine sau pe un ciocan", scrie Georges Bataille, *Partea Blestemată. Eseu de economie generală*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1994, p. 139.

materialele simbolice erau obținute prin "interacțiunea față către față", mijloacele de comunicare introduc forme mediate de comunicare şi de depăşire a interacțiunii imediate, crescînd dependența constituirii sinelui de o "rețea extensibilă de resurse simbolice". Prin urmare, "o dată cu expansiunea resurselor simbolice disponibile pentru procesul de formare a sinelui, indivizii sînt permanent confruntați cu noile posibilități, orizonturile lor sînt într-o permanentă schimbare, punctele lor simbolice de referință sînt permanent schimbate"[68]. Nu numai că indivizilor li se deschid modalități de constituire a sinelui la o scară ce pare a fi infinită, dar se creează un porces de "distanțare simbolică" ce deschide spre posibilitatea explorării formelor simbolice alternative prin variate construcții imaginare ale sinelui. "Sîntem proprii noştri biografi oficiali, pentru că, doar construind o poveste, oricît de nearticulată, suntem capabili să ne formăm o percepție despre ceea ce sîntem şi despre ceea ce poate fi viitorul nostru", scrie John B. Thompson[69].

Aceeaşi reconstrucție simbolică a identității ne este sugerată şi de C. Wright Mills care consideră că înțelegerea interdependențelor între viața individului şi istoria societății este mediată de „imaginația sociologică"[70]. Aceasta din urmă apare drept o calitate spirituală care îl ajută pe individul ce o posedă să decripteze influențele reciproce dintre om şi societate, dintre istoria globală şi biografia personală, dintre devenirea individuală şi cea istorică. Imaginația sociologică ne ajută să înțelegem faptul că fiecărei epoci îi este propriu un anumit stil de gîndire. Acesta tinde să dea nota dominantă a vieții culturale. Acest stil de gîndire este cel care condiționează modul în care cei care dețin autoritatea într-un anumit moment încearcă să justifice puterea şi statusul lor prin apelul la simboluri morale sau embleme sacre ce întrunesc acordul şi coalizează credința unei comunități. Putem afirma că, în epoca modernă, ideologiilor le revine rostul de a fixa "simbolurile dominante ale legitimării". Ele pot să acționeze pe cele două planuri ale constituirii simbolice: narațiunea

[68] John B. Thompson, *Media şi modernitatea*, ed. cit., pp. 202-203.
[69] Idem, p. 201.
[70] C. Wright Mills, *Imaginația sociologică*, Ed. Politică, Bucureşti, 1975, p. 32.

simbolică asumată ca biografie sau construcţia socială ce revendică universalitatea simbolurilor pe care le pune în joc. "Aceste simboluri, ne spune C. Wright Mills, nu constituie un regat autonom în cadrul societăţii; importanţa lor socială constă în folosirea lor pentru a justifica sau contesta modul în care este organizată puterea şi poziţiile existente în interiorul acestei organizări a puterii. Importanţa lor psihologică constă în faptul că ele servesc ca bază pentru a adera la structura puterii sau, dimpotrivă, pentru a lua o atitudine de opoziţie faţă de ea"[71]. Simbolurile au menirea de a stabili roluri şi apartenenţe identitare, care ţin deja de un imaginar politic care estompează, dar în acelaşi timp şi integrează orice formă de sacralitate, oricît de diminuată şi îndepărtată de religie ar fi.

Putem aminti faptul că pornind de la aprecierea lui Talcott Parsons, potrivit căreia înţelegerea sistemului cultural devine posibilă doar în perspectiva duratei ca prezent continuu, Ioan Biriş este în căutarea descifrării universalelor din toposul cultural şi a rolului pe care îl au în structurarea mentalităţilor simbolice. „Corelaţia dintre universalele toposului cultural şi întrupările concrete dintr-o cultură determinată se realizează în mod esenţial prin interacţiune simbolică"[72]. Uzînd de o reprezentare spaţio-temporală, autorul asociază semnul iconic cu simultaneitatea spaţială, semnul indicial cu orientarea spre trecut, iar simbolul cu „orientarea spre viitor, de la simbol aşteptîndu-se confirmarea unităţii originare". Simbolul se sustrage spaţializării, fiind o sursă generativă de noi evenimente care pot fi în acelaşi timp simultane cu cele trecute şi prezente. Eficacitatea simbolului tradusă în dilatarea ce se opune scurgerii timpului relevă unitatea originară pe care simbolul o semnifică. „Pentru ca această unitate originară să fie activă, să devină un mecanism generativ de cultură concretă (determinată) e nevoie să fie mereu prezentă. Acest prezent continuu se realizează – ca o cale posibilă – prin *actualizare*, prin tehnicile de actualizare pe care o societate, un grup social le pot pune la un moment dat la dispoziţie"[73].

---

[71] Idem, p. 78.
[72] Ioan Biriş, *Istorie şi cultură*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 63.
[73] Idem, p. 64.

Ceea ce face posibilă interpretarea culturală a religiei şi ideologiei este faptul că acestea pot fi privite ca sisteme de simboluri. Clifford Geertz ne propune următoarea definiție a culturii: „un model (pattern) de înțelesuri încorporate în simboluri transmise istoric; un sistem de concepții moştenite, exprimate în forme simbolice, prin intermediul cărora oamenii comunică, perpetuează şi dezvoltă atitudinile şi concepția lor despre viață”[74]. Este evident că definită în acest mod, cultura se relevă ca un fundal integrator atît pentru funcționarea simbolică a ideologiei cît şi pentru acțiunea religiei de structurare simbolică. Ideologia are, în opinia lui Geertz, menirea de a da sens situațiilor sociale care în esența lor sînt incomprehensibile, astfel încît să fie posibilă acțiunea coerentă în cadrul lor. Ideologia, uzînd de semnificații literale ce îi sînt proprii, creează cadre simbolice noi care să fie adecvate integrării elementelor non-familiare. În acest sens, „ideologiile sînt hărți ale realității sociale şi matrici pentru formarea conştiinței colective”. În acelaşi timp, religia este definită ca „1) un sistem de simboluri care acționează pentru a 2) stabili dispoziții şi motivații puternice, persistente şi de durată prin 3) formularea unor concepții de natură generală asupra existenței şi 4) înzestrarea acelor concepții cu o astfel de aură de factualitate încît 5) dispozițiile şi motivațiile par extrem de realiste”[75]. Utilizînd simbolul ca vehicul pentru o concepție sau pentru ideea care reprezintă însăşi înțelesul simbolului, religia structurează convingerile religioase, ordonîndu-le într-un cadru general de existență, iar ideologia ordonează şi integrează procesele sociale şi psihologice în structuri cu sens, necesare în construcția unor imagini schematice ale ordinii sociale prin asumarea cărora omul se realizează ca „animal politic”.

Experiența socială, rolurile sociale, poziția în societate nu pot fi înțelese înafara acțiunii modelată simbolic. Ricoeur consideră că sistemul cultural – în înțelesul pe care l-am precizat prin definiția pe care Geertz o dă culturii – funcționează ca un sistem genetic de informații cu rol

[74] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Fontana Press, 1993, p. 89.
[75] Idem, p. 90.

constitutiv pentru comportamentul uman. Cred că nu este greşit să plasăm în acest context al discuției afirmația lui Ricoeur: "Ideologia este legată de necesitatea pentru un grup social de a-şi da o imagine de sine, de a se reprezenta, în sensul teatral al cuvîntului, de a juca şi a se pune în scenă"[76]. Trebuie însă subliniat că aici teatralizarea, punerea în scenă nu are rol de spectacol, ci de aminitire a prezenței sacrului, de punere în scenă ritualică în maniera în care aceasta mai poate actualiza o matrice modelatoare a individului şi a corpului social.

Precizăm încă o dată că pînă şi atunci cînd fondul arhetipal este actualizat în formele secularizate ale limbajului, specifice omului modern, el intervine ca o componentă ce relevă rolul sacrului în modelarea identității individuale şi comunitare. Simbolul este în esența sa religios. De fiecare dată cînd îl întîlnim în alte ipostaze decît cele ale revelării unui sens constituit în orizontul sacrului, trebuie să rememorăm în discursul cultural şi modul originar al prezenței sale. Funcția mitică, simbolică, imaginativă sînt schematizări ale unei dimensiuni mai profunde, cea a fondului arhetipal al omului religios.

[76] Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 207.

CAP. II.

IDEOLOGIA CA RELIGIE SECULARIZATĂ

Ideologie şi teologie

Majoritatea teoreticienilor subliniază caracterul ambiguu al termenului ideologie. Ambiguitatea este adesea însoțită de caracterul peiorativ pe care termenul îl capătă îndeosebi o dată cu epoca gîndirii occidentale ce încearcă să se aşeze sub semnul sfîrşitului ideologiilor.

Aşa se poate explica şi rezerva pe care majoritatea ideologilor o au în a desemna propriul lor sistem ca fiind o ideologie. Există un fel de mecanism intern de autoapărare, ce se manifestă sub forma unei naivități metodologice şi care îi determină pe teoreticieni să se lase ispitiți de tentația extrem de răspîndită de a califica drept ideologie doar perspectiva celuilalt. În raport cu aceasta, viziunea proprie se constituie ca un punct de referință al obiectivității ce permite o decelare corectă a caracteristicilor şi a mecanismelor gîndirii ideologice[77].

Dificultatea de a propune o definiție operațională, cu cea mai largă posibilitate de acoperire a cîmpului ideologiilor, poate fi sesizată relevînd marea varietate de înțelesuri pe care termenul le exprimă. Terry Eagleton ne oferă următoarea listă de definiții prin care este exprimată în mod curent semnificația termenului ideologie: " a) Procesul de producere a semnificațiilor, semnelor şi valorilor în viața socială; b) un corpus de idei caracteristice pentru un anumit grup social sau clasă socială; c) idei care contribuie la legitimarea unei puteri politice dominante; d) idei false care contribuie la legitimarea unei puteri politice dominante; e) comunicare distorsionată sistematic; f) acel ceva care oferă o poziție pentru un subiect; g) forme ale gîndirii motivate de interese sociale; h) gîndirea identității; i) iluzia socială necesară; j) conjunctura discursului şi a puterii; k) mediul în care actorii sociali conştienți dau sens propriei lumi; l) set de

[77] David McLellan, *Ideologia*, Ed. Du Style, Bucureşti, 1998, p. 24.

convingeri orientate spre acțiune; m) confuzia dintre realitatea lingvistică şi cea fenomenală; n) închidere semiotică; o) mediul indispensabil în care indivizii îşi manifestă relațiile cu structura socială; p) procesul prin care viața socială este convertită într-o realitate naturală"[78].

În încercarea de sistematizare a pluralității înțelesurilor pe care ideologia le oferă, David McLellan conturează două tradiții principale ale dezvoltării termenului ideologie. O primă tradiție este cea care se originează în iluminismul francez şi este nuanțată în mod semnificativ de empirismul anglo-saxon. Ea propune o viziune consensualistă asupra societății şi o abordare contemplativă a adevărului. Încercînd să se opună rezistenței la modernizare pe care o cultiva tradiția gîndirii religioase, gîndirea iluminismului francez declanşează un conflict deschis şi asiduu, între maniera teologică de legitimare şi semnificare a vieții sociale şi modul rațional de reinterpretare şi reîntemeiere a acestor realități în perspectiva ideologiei ca noua ştiință a ideilor. În discuțiile privind ideologia ca ştiință putem remarca efortul de a pune în evidență un concept de ştiință în lumina căruia ideologia este un model naturalist de ştiință, care realizează o demistificare a realității sociale în aceeaşi manieră în care ştiința explorează lumea naturală. Caracterul ştiințific pare însă, să pălească destul de devreme în favoarea semnificației peiorative a ideologiei prin amprenta negativă pe care i-o imprimă utilizarea polemică a termenului "ideologie" de către Napoleon[79], iar apoi de către Marx şi de către alți gînditori. O altă tradiție izvorăşte din mediile intelectuale germane şi are tendința de a evidenția stările conflictuale ce caracterizează schimbarea socială şi de a considera că în interpretarea socialului este în mai mare măsură adecvată o perspectivă coerentistă asupra adevărului[80].

---

[78] Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction*, Verso, London, 1991, pp. 1-2.

[79] „Ideologia, această metafizică nebuloasă, este cea care, prin cercetarea subtilă a primelor cauze, doreşte să stabilească pe această bază o legislație a popoarelor, în loc de a-şi obține legile din ştiința inimii umane şi a lecțiilor istoriei..." citat în David McLellan, *Ideologia, ed. cit., p. 29.*

[80] David McLellan, *Ideologia*, ed. cit., pp. 31-32. O analiză a principalelor concepți asupra ideologiei poate fi urmărită în Ian Adams, *The Logic of Political Belief. A Philosophical Analysis of Ideology*, Hawester Wheatsheaf, London, 1989.

Din definițiile uzuale putem constata că ideologia trebuie privită în perspectiva a ceea ce se construieşte drept conştiința imperativă a unei colectivități. Aceasta devine conştientă de ea însăşi fixîndu-şi ca viziune teoretică şi programatică perspectivele de ansamblu asupra existenței şi obiectivele generale şi prioritare în funcție de care să-şi desfăşoare activitatea de modelare a realității potrivit intereselor obiective ale grupului sau clasei sociale cărora individul le aparține printr-un proces de autorecunoaştere.

Potrivit lui David McLellan[81], ideologiile sînt o creație tipică societăților pluraliste şi trebuie puse în strînsă legătură cu interesele diverselor grupuri care acționează într-o lume ce se sustrage tot mai mult religiilor pentru a se livra ideologiilor. Observăm că într-o asemenea situație, în cazul doctrinelor religioase tradiționale accentul cade pe sinergia dintre individ cu viața sa concretă şi diferitele tipuri de sacralitate ce modelează universul uman şi îl angajează într-o dinamică specifică. Aici factorul teologic joacă un rol central în procesul legitimării. În cazul ideologiilor, grupurile rivale investighează lumea ca pe un univers secularizat şi sînt preocupate ca proiectele publice de transformare a realității sociale să recupereze ca dimensiune intrinsecă raționalitatea ştiințifică şi legitimarea prin acțiune practică. Astfel, atît instanța legitimatoare cît şi tipul de raționalitate de care sînt mînate diferențiază teologiile şi ideologiile ca structuri imaginative paralele, dacă nu chiar divergente, asupra existenței şi acțiunii.

O modalitate de definire a ideologiei în vecinătatea secularizată a religiei ne propune Alain Besançon care consideră ideologia "o doctrină care promite, prin intermediul convertirii, o mîntuire temporală, care se consideră conformă cu o ordine cosmică descifrată ştiințific în evoluția sa, care impune o practică politică vizînd transformarea radicală a societății"[82]. Este evident că sîntem în fața unei înțelegeri a ideologiei ca un fel de religie secularizată, ca o formă substitutivă de mîntuire în planul

[81] David McLellan, *Ideologia*, ed. cit., p. 26.
[82] Alain Besançon, *Nenorocirea secolului. Despre comunism, nazism şi unicitatea "Şoah"-ului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 9.

acțiunii cotidiene. Dintr-o asemenea situație e foarte simplu să desprindem concluzia - de altfel străină demersului acestei expuneri – că, în genere, ideologia este un fel de religie, iar religia poate fi considerată, la rîndul ei, un fel de ideologie. E adevărat că cele două afirmații sînt valabile într-o anumită înțelegere contextuală a religiei şi ideologiei.

De pe pozițiile asumate de o modalitate dialogică de gîndire, Leonard Swidler subordonează cei doi termeni, religia şi ideologia, unei categorii mai largi, constituită de paradigma teologică. Teologia este privită ca o reflecție sistematică religioasă şi ideologică. Dacă acceptăm că teologia - ca explicație a sensului ultim al existenței şi a modului de a trăi în concordanță cu acesta - este "perspectiva şi calea globală", atunci ne aflăm în fața unui sistem în care există două specii principale: religia şi ideologia. O astfel de "perspectivă şi cale globală" include întotdeauna cei patru *"C"*: crezul ca sistem de credințe, codul ca sistem etic, cultul ca sistem ritualic şi comunitatea ca sistem social[83]. Autorul diferențiază cele două specii ale teologiei în funcție de locul pe care transcendența îl ocupă. Dacă avem o concepție care se bazează pe o entitate ce transcende umanitatea şi lumea, aceasta aparține speciei *religie*, dacă explicația se bazează doar pe realități intrinseci unei lumi nefondată pe ideea de transcendență, atunci acea concepție aparține speciei *ideologie*. O asemenea schimbare de paradigmă în modul teologic de abordare a concepțiilor despre lume îi este necesară teologului catolic pentru a crea cadrele dezvoltării unui dialog nu numai între diferite confesiuni sau biserici creştine, ci şi între grupurile religioase şi cele care asumă drept "explicație asupra sensului vieții şi a modului de a trăi în concordanță cu acesta" o perspectivă mai mult sau mai puțin religioasă sau laicizată şi se angajează într-un dialog interreligios sau interideologic.

În lucrarea de față ne propunem, la rîndul nostru, să lărgim cadrele restrînse ale dialogului interconfesional înspre cele ale dialogului

[83] Leonard Swidler, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Fortress Press, Minneapolis, 1990, p. XIV. Autorul este mînat de credința că "un 'esperanto ecumenic' trebuie să se dezvolte pentru a suplimenta, dar nu a înlocui, diferitele limbaje religioase şi ideologice". Traducerea românească realizată de Codruța Cuceu a fost publicată de Editura Limes în 2002.

interreligios. Cu toate acestea, preferăm la acest moment al discuției menținerea unei distincții clare între religie şi ideologie şi considerarea teologiei nu ca o categorie mai cuprinzătoare, ci ca forma de reflecție cea mai elaborată doctrinar în cadrul unor religii constituite. Ca modele de realitate construită globală, ideologiile presupun construcții bazate pe experiența mundaneității şi pe acțiunea eficientă, în timp ce teologiile - şi ele o creație imaginativă - sînt întodeauna rezultatul unei întîlniri între structuri ale sacrului care aparțin deopotrivă transcendentului şi transcendentalului. Cu alte cuvinte, religia, cu expresia ei cea mai rafinată care este teologia, este creația unui chip. A unui chip care nu poate fi înțeles înafara cadrului revelațional biblic, cu toate consecințele pe care modelarea teologică a lumii le presupune. A unui chip care, într-o întîlnire originară mereu actualizată, este întipărit de puterea unui Arhetip care îl circumscrie unei modelări structurale într-o dinamică interpersonală ce are la bază unitatea imanență-transcendență.

Desigur, prezența unor elemente care apar cercetătorului ca o moştenire a unui fond religios nu transformă în mod automat ideologia într-o religie, sau într-o alternativă la religie. Sugestive în acest sens par a fi analizele lui Alain Besançon, care consideră ideologia ca fiind mai degrabă o gnoză decît un substitut de religie. Trebuie să fim atenți la faptul că, în mod restrictiv, aici prin religie se înțelege cu precădere tradiția dezvoltată de credința biblică, excluzîndu-se din planul religiosului gnoza, care, deşi conține elemente obligatorii ale credinței, presupune un alt mecanism al relaționării omului cu sacralitatea. În această interpretare, autoritatea gîndirii ideologice nu este fundamentată pe o dogmă care se constituie în contraparte sau în paralel cu dogma religioasă. Ea îşi întemeiază certitudinea prin apelul la ştiință, care o deschide spre orice spirit rațional. Centrul legitimator nu pare a fi dominat de religios, ci mai degrabă de năzuința ştiințifică. Autorul apelează la distincția între religie şi gnoză spre a evidenția specificitatea ideologiei. Astfel, spre deosebire de religie, care este fundamentată pe credință, gnoza are drept elemente esențiale următoarele: chiar dacă apelează la un sistem de credințe, se doreşte a fi rațională; presupune funcționalitatea

unei logici deductive a sistemului; presupune o încredere totală în datele inerente sistemului, obținute pe baza unei reflecții personale[84]. Besançon descoperă în cazul ideologiei o structură similară cu cea a cunoaşterii gnostice: "ideologia este rațională, centrală, enciclopedică. Ea comportă o morală, dedusă din doctrină şi relativă la deducția planului cosmic, a cărui realizare, călăuzită de cunoaşterea teoretică, echivalează cu obținerea mîntuirii"[85].

Cu toate acestea, dezvoltarea unei soteriologii nu este considerată a fi un element care apropie ideologia de religie. Ea este asociată năzuinței de universalitate pe care ideologia încearcă să o materializeze prin apelul la pozitivitate şi la caracterul de ştiință. Ideologia nu este privită ca o altă religie, nici ca o gnoză propriu-zisă, nici ca o modalitate de semnificare mitică. Şi aceasta în ciuda faptului că putem sesiza la nivelul practicii ideologice dezvoltarea unei forme de cult şi a unui comportament ritualic; cu toate că ideologia păstrează cîteva "idei-formă" specifice religiei şi cu toată complicitatea pe care o întreține cu religia. Besançon atrage atenția că ideologia neagă orice înrudire cu religia, şi cel mai adesea renunță la raportarea la religie în efortul de clarificare conceptuală. El consideră că, dacă ideologia propune adepților săi o mîntuire, aceasta este de un fel deosebit de cel al religiilor, este o mîntuire realistă care nu are în vedere raportarea la o transcendență, nici măcar la o transcendere în planul istoriei. Ea se bazează pe descifrarea ştiințifică a ordinii cosmice şi pe o practică politică ce vizează transformarea radicală

[84] Pentru a convinge asupra faptului că ideologia este mai apropiată de gnoză decît de credință, Besançon invoca următoarele elemente care deosebesc credința de gnoză: credința presupune o adeziune la un sistem de credințe care pur şi simplu trebuie crezute; credinciosul poate să accepte sau să refuze adeziunea la obiectul credinței; ceea ce este crezut nu are o evidență rațională, el poate apărea uneori ca fiind rațional, dar mereu rămîne un rest care scapă înțelegerii personale; în cazul gnozei, adeptul aderă nu la un dat revelat, ci la sensul pe care el îl descoperă în acest dat; acest sens se dă ca o evidență rațional demonstrabilă; astfel încît adeptul nu poate să oscileze în asumarea gnozei deoarece cunoaşterea pe care o obține este una rațională, complet controlată şi bazată pe o dezvoltare a înțelegerii personale. Alain Besançon, *Dilemele mîntuirii. Criza Bisericii Catolice*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001, pp. 76-77.

[85] Alain Besançon, *Dilemele mîntuirii*, ed. cit., p. 79. Viziunea lui Alain Besançon privind relația dintre ideologie şi gnoză poate fi întregită prin lectura cărților acestuia: *Confuzia limbilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992; şi *Originile intelectuale ale leninismului*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.

a societății[86]. În această mîntuire – care capătă un sens foarte larg – realizată în planul temporalității, ființa umană trebuie transfigurată prin acțiunea politico-istorică, nu prin participarea la harul divin. "Mîntuirea e pusă în mîinile omului" astfel încît se ajunge la o "mîntuire colectivă care are loc în istorie"[87].

Aşa cum vom vedea în cazul sugestiv al marxismului, ideologia poate fi privită ca o doctrină ce se revendică drept ateistă şi în care se realizează "un salt al credinței pe dos"[88]. În acest caz, Besançon vorbeşte de existența unui "biblism comunist", aducînd argumente privind prezența unei *perversa imitatio* a iudaismului şi creştinismului. Ceea ce dă comunismului caracterul seducător par să fie tocmai elementele de imaginar religios pe care acesta le conține printr-o valorificare a unor tradiții eretice ale religiozității occidentale.

Nu putem trece cu vederea că, potrivit lui Marx, "Comunismul desființează adevărurile eterne, desființează religia, morala, în loc să le dea o formă nouă" [89]. Dar în acelaşi timp nu putem să nu remarcăm faptul că, în ciuda criticii religiosului şi a imaginarului prezente în viziunea materialistă a lui Marx, ea nu se poate sustrage unor elemente ce trădează prezența unui substrat de sorginte religioasă. Una din obiecțiile pe care Ricoeur le aduce interpretării ideologiei prin metafora imaginii răsturnate are în vedere strînsa interdependență dintre real şi imaginar: "dacă acțiunea nu e deja modelată de imaginar, nu vedem cum s-ar putea naşte din realitate o imagine falsă", scrie Ricoeur[90]. Pe linia acestei pozitivări a

---

[86] Alain Besançon, *Nenorocirea secolului,* ed. cit., p. 9.
[87] Idem, p. 92. Autorul mai precizează: "Cum se vede, ideologia nu este o altă religie, nici măcar coruperea directă a religiei. Între aceasta şi religie există gradul intermediar al gnozei. Iată de ce ideologia poate să nege uşor religia şi să-şi propună să o distrugă". Alain Besançon, *Dilemele mîntuirii*, ed. cit., pp. 81-82. În privința îndepărtatelor înrudiri şi a complicității cu religia, Besançon mai scrie: "Comunismul leninist s-a hrănit din necredința evreilor şi din apostazia creştinilor". *ibidem*. În lucrarea *Marxism and Religion. A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, Harper and Row Publishers, New York, 1987, David McLellan oferă o perspectivă mult mai nuanțată şi riguroasă asupra raporturilor marxismului cu creştinismul şi în general cu ceea ce în mod clişeizat e numit tradiția iudeo-creştină.
[88] Alain Besançon, *Nenorocirea secolului*, ed. cit., p. 98.
[89] K. Marx, F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist* în *Despre religie*, ediția a II-a, Ed. politică, Bucureşti, 1960, p. 82.
[90] Paul Ricoeur, *De la text la acțiune*, *Eseuri de hermeneutică II*, Ed. Echinox, Cluj, 1999, p. 360.

imaginarului, Ricoeur remarcă legătura ideologiei cu mitul, îndeosebi în funcția de integrare a acesteia. El consideră că, în aceeaşi manieră în care miturile rememorează elementele esențiale ce vizează condiția umană, o comunitate îşi asigură stabilitatea şi permanența prin imaginile fondatoare prin care se exprimă pe sine: "un grup îşi reprezintă întotdeauna propria existență prin intermediul unei idei, al unei imagini idealizate; şi această imagine este cea care, în schimb, îi întăreşte identitatea"[91].

În ciuda pretențiilor lor la ştiințificitate, ideologiile politice sînt profund impregnate de mit şi imaginar. R. Girardet analizează foarte convingător modul în care cultura politică este profund marcată de o serie de elemente care scapă oricărei raționalități aparente, evidențiind că marile evenimente au fost întotdeauna însoțite de o efervescență mitologică. Elementele ce țin de imaginarul mitologic şi politic pot fi regăsite în planul secund al multor construcții doctrinare, "chiar şi printre cele care îşi revendică în mod insistent rigoarea demonstrației şi caracterul ştiințific al postulatelor lor"[92]. Prezența unor "constelații mitologice" este regăsită de autor la cele mai variate orizonturi politice, astfel încît, constituindu-se într-o credință coerentă şi completă, mitul asigură o serie de elemente de permanență la nivelul limbajului, al imaginilor, al simbolurilor, al rezonanțelor afective.

Analizînd situația mitului în lumea modernă, Rivičre constată un proces dublu: de reînviere a miturilor în epoca modernă dublat de un proces invers de uzură, de desprindere de realitatea socială. Miturile moderne relevă un transfer dinspre religios înspre profan. Dintre caracteristicile miturilor moderne, Rivičre aminteşte: mitul modern se integrează într-un discurs abstract şi mobilizează printr-o inflație de limbaj şi de imagini; utilizează nu narațiunea epică, ci mijloacele actuale de comunicare în masă; proclamă instituirea unei puteri sociale, nu a unei ordini divine sau naturale; predomină miturile revoluționare şi de discontinuitate în raport cu miturile cosmogonice şi ale continuității istorice; promovînd mai degrabă un erou colectiv, miturile pun în valoare

[91] Idem, p. 365.
[92] Raoul Girardet, *Mituri şi mitologii politice*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1997, p. 3.

acțiunea decisivă a unui mîntuitor şi fac apel la un panteon de oameni iluştri; spre deosebire de miturile religioase miturile moderne par efemere şi fragmentare datorită îndeosebi alternanței la putere a diferitelor grupuri şi a modului în care devin actori principali ai evenimentelor mediatice; prezentul conflictual este înlocuit cu un viitor luminos. "Pe scurt – ne spune Rivičre – modernitatea poate fi interpretată ca un proces de ideologizare care încorporează mituri: mitul ştiinței, substitut al revelației, mitul transcendenței puterilor, mitul individului ca exaltare reacțională şi reciclare a unei subiectivități multă vreme înăbuşite de exigențele supraeului, mitul schimbării veşnice, parodie a revoluției, mitul nemuririi care stă la baza experiențelor de criogenizare a cadavrelor... Faptul că mitul suferă contrafaceri în ideologie nu înseamnă că vremea lui s-a sfîrşit"[93].

Prezența elementului mitologic pare să contrazică "tirania logicii" invocată de Hannah Arendt ca bază a regimurilor totalitare în mobilizarea maselor. Nu trebuie să uităm că autoarea relevă faptul că "tirania logicii" acționează ca o constrîngere interioară şi duce la cedarea libertății interioare. Tirania logicii duce în cele din urmă la ruperea tuturor relațiilor interpersonale şi, în planul ideologiilor, la ruperea de orice contact cu realitatea[94]. În această perspectivă devine mai puțin paradoxal faptul că "supusul ideal al dominației totalitare" nu este adeptul convins al ideologiei ci, în mult mai mare măsură, oamenii pentru care nu mai există o deosebire între fapt şi ficțiune, între adevăr şi fals[95].

Această alunecare în ficțiune şi în relații imaginare apropie, într-o variantă secularizată, ideologia de mit sau de religie şi o îndepărtează de pretențiile ei de ştiințificitate. Explicarea ştiințifică a realității sociale presupune cel mai adesea o ieşire din cercul simbolic al reiterării imaginative. O astfel de critică a imaginarului, însoțită de încercarea de eliminare a acestuia din analiza ştiințifică a faptelor sociale, întîlnim şi la Durkheim, considerat alături de Weber şi Marx printre părinții

[93] Claude Rivičre, *Socio-antropologia religiilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 70
[94] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 614.
[95] Idem, p. 614.

întemeietori ai sociologiei. Îl invocăm aici pe Durkheim deoarece şi în viziunea sa imaginarul este asociat ideologiei, cu toate că imaginarul capătă o dimensiune mult mai pozitivă decît în interpretarea lui Marx.

Durkheim sesizează faptul că există situații în care, în momentul cînd un nou fenomen devine obiect al ştiinței, acesta exista deja în sfera reprezentării, atît în forma imaginii cît şi prin diverse concepte. Adesea, ştiința încearcă organizarea metodologică a acestui cîmp al reflexiei. Durkheim este conştient de faptul că omul nu poate trăi fără a-şi formula idei despre realitatea care îl înconjoară. Problema apare, pentru el, atunci cînd omul tinde să acorde o mai mare importanță ideilor despre lucruri decît lucrurilor ca atare şi face din aceste idei chiar obiectul ştiinței, transformînd faptele doar într-un mijloc de a proba ideile noastre despre ele. Adică prenoțiunile pe care le formulăm în legătură cu lucrurile devin substitute legitime ale lucrurilor. O dată ce ideile îşi găsesc suportul în realitatea lucrurilor, ele devin "ca un văl care se aşază între lucruri şi noi şi care ni le ascunde cu atît mai bine cu cît îl socotim mai transparent"[96]. Exigența durkheimiană este formulată în cea dintîi regulă a metodei care spune că este necesar "a considera faptele sociale ca lucruri"[97]. A pleca de la idei spre lucruri înseamnă a face o analiză ideologică. Ea înlocuieşte ştiința realităților, căreia îi revine de a pleca dinspre lucruri înspre idei. Analiza ideologică se bazează pe faptul că omul şi-a formulat o serie de prenoțiuni în legătură cu lucrurile din sfera socială, astfel încît acestea par un produs al activității omeneşti. Ele par a fi produse de punerea în practică a ideilor despre aceste lucruri, par a fi o simplă aplicare a ideilor la diverse fapte ce însoțesc relațiile umane. Aceste fapte par a-şi dobîndi realitatea doar prin "ideile care sînt germenele lor"[98].

Durkheim sesizează prezența unor prenoțiuni sau "noțiuni vulgare" nu numai la fundamentul ştiinței, ci şi în structura raționamentelor: "În starea actuală a cunoştințelor noastre, nu ştim sigur ce este statul, suveranitatea, libertatea politică, democrația, socialismul,

[96] Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Ed. ştiințifică, Bucureşti, 1974, p. 69.
[97] Idem, p. 68.
[98] Idem, p. 71.

comunismul etc; metoda ar cere deci să ne abținem de la orice întrebuințare a acestor concepte, atît timp cît nu sînt elaborate în mod ştiințific. Şi, cu toate acestea, cuvintele care le exprimă revin fără încetare în discuțiile sociologilor. Le întrebăm curent şi cu siguranță ca şi cum ar corespunde unor lucruri bine cunoscute şi definite, deşi ele nu trezesc în noi decît noțiuni nelămurite, amestecuri indistincte de impresii vagi, de prejudecăți şi de pasiuni. Rîdem astăzi de ciudatele raționamente pe care medicii din Evul mediu le construiau cu noțiunile de cald, de frig, de umed, de uscat etc., şi nu ne dăm seama că aplicăm aceeaşi metodă la ordinea de fenomene care o permit mai puțin decît oricare alta, din cauza complexității sale extreme"[99].

În primul corolar, Durkheim arată că trebuie să ne eliberăm de toate prenoțiunile pentru a depăşi modul ideologic al analizei sociale şi pentru a întemeia ştiințific cercetarea socială. Durkheim atrage atenția asupra faptului că renunțarea la conceptele consacrate ideologic este dificil de realizat, deoarece în cercetările socialului, alături de structurile imaginarului, intervine, adesea, şi sentimentul. Omul pune mai multă pasiune în faptele morale şi politice decît în cele referitoare la lumea fizică, iar felul pasional în care se ataşează de aceste idei se comunică şi modului în care acestea sînt explicate.

Potrivit autorului *Regulilor metodei sociologice,* pentru a se ajunge la obiectivitate, fenomenele trebuie judecate în funcție de proprietățile lor inerente, nu prin prisma unei noțiuni ideale, nici în funcție de o idee a spiritului. Cu atît mai puțin poate fi luată în considerație vreo doctrină mistică ce ar invoca sentimentul drept criteriu al adevărului ştiințific. A accepta că sentimentele aparțin ştiinței înseamnă, pentru Durkheim, "a da facultăților inferioare ale inteligenței stăpînire asupra celor mai înalte"[100].

Critica elementului imaginativ în cercetarea socială are în vedere, în primul rînd, relevarea nevoii de obiectivitate în ştiințele sociale. Ea este cea care ne asigură că, în construcțiile noastre privitoare la realitate,

[99] Idem, p. 75.
[100] Idem, p. 85.

surprindem fenomenul vieții reale şi nu constructe ideale proiectate asupra unor fapte sociale care sînt constrînse să se adapteze modelului explicativ.

De pe o altă poziție, o critică a pretențiilor de ştiințificitate a ideologiilor este realizată de către Hannah Arendt. Ea constată că ideologiile formulează o dublă pretenție la ştiințificitate. Ele se consideră a fi o filosofie ştiințifică şi o practică ştiințifică. Ideologiile, promovate de sistemele totalitare, devin un substitut al unui ghid de acțiune de care conducerea totalitară are nevoie pentru a trasa principiile de comportament ce dau indivizilor o dublă calitate: fiecare devine, deopotrivă, victimă şi călău. Prin urmare, autoarea consideră că este greu să creditǎm pretențiile de ştiințificitate ale ideologiilor. Prezența sufixului "logie" nu indică o identitate a demersurilor acesteia cu demersurile propuse de ştiință. Cultivarea unei asemenea identități ar putea cel mult să transforme ideologia într-o pseudo-ştiință.[101] Hannah Arendt ne propune să înțelegem ideologia pornind de la sensul literal al termenului, care indică faptul că "este logica unei idei". Avînd ca subiect de studiu istoria, ideologia, pe lîngă un sistem explicativ, propune cu prioritate un sistem de acțiune, bazat pe o procesualitate a cărei legitate decurge din "expunerea logică a 'ideii' sale". În virtutea acestei legități, ideologia este interesată de realitatea ca atare, în devenirea ei ce implică dezvoltarea şi criza, armonia şi conflictul. Încercînd să depăşească orice preocupare care să aibă în vedere misterele existenței, ideologia explică întreaga mişcare istorică drept un proces coerent unitar, astfel încît "istoria nu apare în lumina unei idei… ci drept ceva ce poate fi calculat prin ea. Ceea ce face ca o 'idee' să se conformeze acestui nou rol este propria sa 'logică', adică

[101] Ca argument ni se propune exemplul deismului. În cazul acestuia, ideologia "tratează despre ideea de Dumnezeu, cu care se preocupă filosofia în maniera ştiințifică a teologiei, pentru care Dumnezeu este o realitate revelată". Hannah Arendt consideră că deismul nu poate fi înțeles numai ca o dezvoltare ştiințifică a unei idei. Pe lîngă realizarea unui corpus de afirmații ştiințifice sau producerea unor aserțiuni despre un Dumnezeu înțeles ca idee, el utilizează ideea de Dumnezeu pentru a explica ceea ce se întîmplă în evoluția lumii. Prin urmare, deismul nu poate fi redus la preocuparea sa de a realiza un corpus de aserțiuni ştiințifice. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 607.

o mişcare ce este consecința 'ideii' însăşi şi care nu are nevoie de nici un factor exterior pentru a o pune în mişcare"[102].

Arendt ne atrage atenția asupra faptului că ideologiile încearcă să explice întreaga complexitate a realității, pînă la cel mai mic eveniment, deducînd-o dintr-o singură premisă logică a sistemului. Înțelegerea mişcării istorice presupune transformarea unei singure idei în premisa unui proces de deducție logică. Este evident că aici nu utilitatea analizei sau deducției logice este pusă în discuție de autoare, ci dogmatizarea proceselor logice. Arendt îşi exprimă rezerva față de închiderea în ele însele a mecanismelor logicii, proces în care logica, în loc să fie văzută ca un control necesar al gîndirii, este transformată într-o mişcare a gîndirii caracterizată "de evidența strict internă a logicii, de la care nu există nici o abatere"[103]. Procedînd astfel, "ideologiile admit totdeauna postulatul că o singură idee e suficientă pentru a explica totul în dezvoltare plecînd de la o premisă, şi că nici o experiență nu poate învăța nimic pentru că totul este cuprins în această progresie coerentă a deducției logice. Primejdia de a schimba nesiguranța necesară a gîndirii filosofice pe o explicație totală, aşa cum oferă ideologia şi *Weltanschauung*-ul ei, nu este atît riscul de a cădea în aserțiuni vulgare şi întotdeauna necritice, cît acela de a schimba libertatea inerentă capacității umane de a gîndi pe cămaşa de forță a logicii cu care omul se poate constrînge aproape tot aşa de violent pe cît este de constrîns de vreo putere exterioară"[104].

În viziunea Hannei Arendt, natura reală a ideologiilor a fost dezvăluită doar prin rolul pe care aceasta îl joacă în dominația totalitară. Astfel, există "trei elemente specific totalitare" ce caracterizează orice gîndire ideologică: 1) Ideologiile exprimă pretenția de a oferi o cunoaştere totalizatoare asupra trecutului, prezentului şi viitorului. În această tendință explicativă, ideologiile par "să nu țină seama de ceea ce este, de ceea ce se naşte şi moare", fiind "preocupate exclusiv de elementul mişcării"; 2) Ideologiile se rup de existența imediată

[102] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 608.
[103] Idem, p. 619.
[104] Idem, p. 609.

considerînd că există o realitate "mai adevărată" care "reclamă un al şaselea simț prin care să putem deveni conştienți de ea". Acest al şaselea simț este cultivat prin "îndoctrinare ideologică specială" în instituții educaționale. La H. Arendt, un element esențial al educației ideologice şi al propagandei are în vedere "să injecteze un înțeles secret în orice eveniment public şi concret şi să suspecteze o intenție ascunsă în spatele oricărei acțiuni politice publice". O dată cu dobîndirea puterii, elementul conspirativ dobîndeşte un rol important în modelarea şi resemnificarea realității sociale; 3) Fiind capabile să transforme realitatea, ideologiile afişează o consistență inexistentă în sfera realității, ordonînd faptele într-o structură absolut logică, deductibilă din ideea asumată ca premisă axiomatică a întregului sitem. Surprinderea mişcării istorice se realizează ca urmare a unui proces de imitație logică sau dialectică în care mişcarea gîndului se autogenerează, iar orice experiență viitoare lasă intact procesul anterior al argumentării logico-deductive[105].

Este evident că cele trei elemente specifice ideologiei, relevate de H. Arendt, o apropie mai degrabă de mecanismele gîndirii şi comportamentului specifice religiei (mai exact teologiei), decît de cele ale ştiinței. Pretenția de a da o cunoaştere totalizatoare asupra existenței ca rememorare a trecutului, reflectare a prezentului şi prescriere a viitorului este una de sorginte religioasă. Sîntem în fața unei tendințe de a pune în mişcare un angrenaj care să răspundă într-o formă seculară unor necesități care revendică o intervenție a sacrului. Acestui fond de religiozitate i se datorează şi tendința ideologiilor de a fi exclusiviste şi de cele mai multe ori totalitare. Religiile, şi în special teologiile, afirmînd în mod restrictiv esența lor dogmatică, devin sisteme totalitare. În ciuda invocării toleranței – ca o valoare dezirabilă şi de neînlăturat o dată ce apare ca o cucerire a modernității – teologiilor le este constitutivă o formă de exclusivism care ține de adevărul unic în posesia căruia cred că se află, de mecanismele de apărare, de conservare a sistemelor teoretice şi practice respective. Ele îşi bazează existența pe o explicație totală, fără rest, a întregii existențe

[105] Idem, pp. 610-611.

umane şi cosmice. Prin urmare, în calitate de teologii dogmatice, ele nu pot face concesii.

Cel de-al doilea element pus în evidență de Arendt sugerează faptul că în deturnarea dinspre teologic înspre logica unei idei rămîne un rest. Acesta este transformat într-un mister confuz, prin procedeele propagandei. Acest gol – care e o dovadă a prezenței religiosului şi care trebuie raționalizat – este resemnificat în teorii conspirative[106], menite, cel mai adesea, să explice o parte a disfuncționalităților aplicării sistemelor ideologice.

În ce priveşte cel de-al treilea element, surprinderea mişcării istorice pornind de la o idee fondatoare ne conduce la prezumția că metoda deducției elementelor sistemului dintr-o premisă este o formă deturnată a modelului teologic ce presupune ca un dat existența cîtorva principii dogmatice minime, din care, într-o manieră logică, decurg toate ideile şi practicile unui sistem teologic. Deosebirea esențială constă în faptul că ideologiile deturnează instituirea axiomatică dinspre conținuturile revelaționale înspre o idee fondatoare. În desfăşurarea acestor mecanisme argumentative intervine un for dogmatic care are misiunea de a veghea cu religiozitate asupra desfăşurării proceselor. În acest sens, este semnificativ un citat din Troţki oferit de H. Arendt: "Nu putem avea dreptate decît cu şi prin Partid, căci Istoria nu a oferit nici un alt mod de a avea dreptate"[107]. La rîndul său, Ricoeur pune în evidență faptul că oficierea doctrinei de către partid provoacă un alt fenomen redutabil de ideologizare: aşa cum religia este acuzată de a fi justificat puterea clasei dominante, marxismul funcționează ca sistem de justificare a puterii grupului conducător din interiorul partidului". Această funcție justificatoare "explică faptul că scleroza marxismului oferă exemplul cel mai frapant de ideologie în timpurile moderne"[108].

[106] O analiză a funcționării teoriilor conspirative, de data aceasta în context românesc, este semnată de George Voicu, *Zeii cei răi. Cultura conspirației în România postcomunistă*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000.
[107] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, ed. cit., p. 613.
[108] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, ed. cit., p. 219.

Cazul marxismului este exemplar pentru ceea ce modernitatea aduce ca moment al reconstrucției identitare prin deconstrucția bazei religioase care structurează universul uman. Puteam invoca aici pe Nietzsche şi afirmațiile sale privind moartea lui Dumnezeu, cu tot impactul pe care l-a avut asupra unei bune părți a acestui secol şi cu prestigiul pe care îl mai are în mediile academice. Puteam face apel la psihanaliză cu revoluția pe care aceasta o aduce în înțelegerea vieții interioare şi a creației spirituale a omului contemporan. Am preferat marxismul, deoarece aspectul ideologic este în acest caz mult mai consistent şi mai clar formulat. Mai mult decît atît, împărțirea lumii în "lagărul socialist" şi "lagărul capitalist" nu numai că a dus la o divizare a lumii de către o "cortină de fier" dar a dus şi la un conflict ideologic între lumile separate de aceasta.

Forța de persuasiune a marxismului poate fi explicată printr-o mare varietate de factori. În ceea ce priveşte centralitatea modelării ideologice a lumii, ni se pare esențial să subliniem faptul că marxismul s-a constituit sub pretenția unei ideologii totale, ceea ce i-a conferit sensul unei "religii secularizate"[109], care a canalizat toate energiile spre lupta politică de transformare a lumii. Sugestive pentru relația ideologiei cu religia sînt cuvintele lui Rene Girard: "tendița de a şterge sacrul, de a-l elimina complet, pregăteşte întoarcerea tacită a sacrului, sub o formă nu transcendentă, ci imanentă"[110]. De altfel, în ciuda proceselor evidente de secularizare, imaginarul politic intră în țesătura transparentă a ideologiilor şi îndeplineşte funcția mediatoare pe care misterul o are în experierea sacrului. Nu întîmplător, ideologiile încearcă să restituie omului integralitatea realului, manifestîndu-se ca nişte sisteme teologice care tind să fundamenteze întreaga ordine a ființei umane şi cosmice.

---

[109] Consider că e imposibilă o înțelegere a marxismului fără a avea în minte semnificațiile acestei expresii vehiculată încă din perioada interbelică şi consacrată de Raymond Aron. Ea este folosită current în dezbateri, de exemplu de către Daniel Bell, *The End of Ideology in the West*, in *The End of Ideology Debate*, ed. cit., p. 96. Klinghoffer ne semnalează faptul că expresii precum „religie seculară", „teocrație", „teocrație ateistă", „teocrație seculară", „creştinism secular" etc. sînt uzuale în descrierea comunismului sovietic. Vezi Arthur Jay Klinghoffer, *Red Apocalypse. The Religious Evolution of Soviet Communism*, University Press of America, Lanham, 1996, p. 2.

[110] Rene Girard, *Violența şi sacrul*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995, p. 349.

Aşa cum vom observa în capitolul destinat fundamentalismului, pe acest fond de secularizare a lumii şi laicizare a identității se defăşoară un conflict al grupărilor religioase cu modernitatea. Consecințele în planul vieții umane pe care modernitatea le aduce determină o criză a identității care are drept consecință un fenomen de renaştere globală a mişcărilor religioase.

Ideologia ca recuperare a religiozității (şi imaginarului)

O contribuție esențială la consacrarea discursului asupra ideologiei o are gîndirea marxistă. Avînd în vedere conținutul acesteia am putea să calificăm marxismul drept un fundamentalism raționalist, în sensul pe care Gellner îl dă acestei sintagme. Însă, gîndirea lui Marx şi tradiția marxistă pot fi chestionate dintr-o mare varietate de perspective, aparținînd unei multitudini de tradiții. În rîndurile de față ne vom opri îndeosebi asupra perspectivei marxiste care asociază ideologia cu lumea reprezentărilor, a imaginarului, a relațiilor răsturnate în raport cu realitatea. Perspectiva propusă în *Ideologia germană* este inspirată de critica feuerbachiană a religiei. Marx afirmă o poziție particulară în înțelegerea filosofiei şi a modului filosofic de abordare a vieții reale şi a religiei.

Ideologia germană constată că toată critica filosofică germană se mărginea la critica reprezentărilor religioase. Ea propunea dominația religiei ca ceva dat. Toate relațiile erau considerate ca fiind de tip religios şi erau treptat transformate într-un cult, astfel încît "peste tot aveai de a face numai cu dogme şi cu credința în dogme. Lumea a fost canonizată pe o scară tot mai mare"[111]. Conştiința era prin excelență una teologică sau religioasă şi omul declarat ca fiind religios. Întreaga activitate umană, cu încorsetările şi demersurile ei apărea în această perspectivă drept un produs al conştiinței. Potrivit lucrării sus amintite, necesitatea de a depăşi

[111] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană. Critica filosofiei germane moderne în persoana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer şi Stirner şi a socialismului german în*

constrîngerile aduse de reprezentările, ideile, noţiunile care le guvernează existenţa, îi determină pe oameni să depăşească printr-o conştiinţă critică starea de conştiinţă din care acestea derivă. Schimbarea de conştiinţă ar coincide în acest caz cu o schimbare de interpretare a existenţei. Marx le reproşează ideologilor tineri hegelieni că se rezumă doar la o critică a ideilor şi că nu şi-au pus problema unei legături între filosofia germană şi realitatea germană, între critica lor şi condiţiile vieţii materiale. El propune o nouă perspectivă care să aibă drept punct de plecare indivizii reali, activitatea lor şi condiţiile lor materiale de viaţă, premise constatabile pe cale pur empirică. Se au în vedere indivizii reali, care acţionează şi produc bunuri materiale, nu indivizii aşa "cum ar putea ei apărea în propria lor imaginaţie sau în imaginaţia altora". Identitatea acestor indivizii umani reali coincide "cu producţia lor, atît cu ce produc cît şi cu felul cum produc. Deci ceea ce sînt indivizii depinde de condiţiile materiale ale producţiei lor"[112]. Modul în care indivizii realizează producţia este considerat a fi determinant nu numai în ceea ce priveşte înţelegerea a ceea ce ei sînt, ci şi pentru relaţiile sociale şi politice. De aceea se consideră necesar ca observaţia empirică să pună în evidenţă modul în care se relaţionează structura socială şi politică cu producţia. Apare astfel o strînsă dependenţă între reprezentările şi ideile prezente într-o anumită epocă şi activitatea materială care "constituie limbajul vieţii reale". Producţia materială se reflectă în limbajul politicii, legilor, moralei, religiei, metafizicii, s.a. Pentru Marx "Conştiinţa nu poate fi niciodată altceva decît existenţa conştientă, iar existenţa oamenilor este procesul real al vieţii lor"[113].

În ciuda mereu invocatei realităţi şi a dimensiunii transformatoare a *praxis*-ului, în fapt, Marx nu face altceva decît să înlocuiască o viziune idealistă asupra omului cu o construcţie fantastică asupra omului, demnă de a fi asociată cu pagini de eshatologie biblică ce situează viaţa eternă a omului într-un paradis pămîntesc. Este sugestiv în acest sens modul în

---

persoana diferiţilor lui profeţi, Ed. de stat pentru literatură politică, Bucureşti, 1956, p. 15.

[112] Idem, p. 17.

care Marx consideră că starea de înstrăinare şi de subjugare a omului presupusă de diviziunea muncii va fi suprimată o dată cu noile modalităţi de relaţionare a producţiei cu structura socială. Iată mediul ficţional în care se afirmă "omul real" al lui Marx: "în societatea comunistă, în care nimeni nu are un cerc exclusiv de activitate, ci se poate perfecţiona în orice ramură ar dori, societatea reglementează producţia generală şi tocmai prin aceasta îmi dă posibilitatea să fac azi un lucru şi mîine altul, să vînez de dimineaţă, să pescuiesc după-amiază, să mă ocup cu creşterea vitelor seara şi cu critica după cină, după cum am poftă, fără să devin vreodată vînător, pescar, păstor sau criric"[114].

Pretenţia lui Marx de a institui noi raporturi între idei şi lucruri, între conştiinţă şi realitate, se bazează pe credinţa într-un nou mod de a concepe filosofia. Pentru Marx, filosofiile poartă amprenta epocii în care ele sînt formulate. Tocmai de aceea, filosofia apare drept "înţelepciunea lumii acesteia", "filosofia lumii actuale", "chintesenţa spirituală a epocii ei"[115]. Caracteristic pentru modul marxist de înţelegere a filosofiei este credinţa lui Marx exprimată în *Articol de fond din nr. 179 al lui "Kolnische Zeitung"*: "Acelaşi spirit care construieşte sistemele filosofice în creierul filosofilor construieşte căile ferate cu mîinile muncitorilor" [116].

Filosofia marxistă se delimitează polemic de gîndirea religioasă a epocii printr-o semnificativă suită de opoziţii în privinţa modului propriu filosofiei de a se raporta la problemele filosofice şi la cele religioase: "voi vă pronunţaţi asupra lor fără să le fi studiat, ea (filosofia, n.n.) se pronunţă după ce le-a studiat; voi proferaţi injurii, ea povăţuieşte; voi promiteţi cerul şi pămîntul, ea nu promite decît adevărul; voi cereţi cititorilor să creadă în credinţa voastră, ea nu le cere să creadă în concluziile ei, ci le

---

[113] Idem, p. 22.
[114] Idem, p. 29. În ciuda proiecţiilor imaginative prin care comunismul este înfăţişat, în aceeaşi lucrare ni se spune: "Pentru noi comunismul nu este o stare care trebuie creată, un ideal după care va trebui să se ghideze realitatea. Noi numim comunism mişcarea reală care suprimă starea actuală". (p. 32).
[115] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ed. cit., p. 28.
[116] Idem, p. 27.

cere ca îndoielile să fie supuse cercetării; voi înspăimîntați, ea linişteşte"[117].

Pentru a pune în evidență noua modalitate critică adusă de filosofia sa, Marx porneşte şi el de la ideea că premisa oricărei critici este critica religiei. Fundamentul criticii religiei îl constituie faptul că "omul creează religia, nu religia îl creează pe om"[118]. Marx denunță realitatea fantastică a cerului, arătînd, pe urmele lui Feuerbach, că religia nu este decît o extrapolare în ceruri a realităților umane, că lumea cerului nu este altceva decît imaginea reflectată a lumii omului. Astfel, religia ar propune o concepție răsturnată despre lume, ar propune o lume iluzorie care naşte continuu nevoia de iluzii. Critica marxistă a religiei doreşte să îl elibereze pe om de iluzii, să îl orienteze spre acțiunea creatoare a vieții lui reale. În acest proces, sarcina filosofiei este aceea ca după ce a înlăturat forma de înstrăinare adusă de religie, să demaşte formele profane ale înstrăinării. "Critica cerului se transformă astfel în critica pămîntului, critica religiei în critica dreptului, critica teologiei în critica politicii"[119]. Critica religiei se încheie cu o răsturnare a relațiilor stabilite de filosofia post-hegeliană, ceea ce are drept rezultat "învățătura că omul este ființa supremă pentru om"[120].

Avînd ca premisă ideea că religia este forma ideologică prin excelență, Marx – într-un mod reducționist şi agresiv – aplică metoda criticii religiei la analiza ideologiei, în speță a ideologiei germane. El constată că ideologii îşi reprezintă oamenii şi relațiile lor "cu capul în jos, ca într-o *camera obscura*"[121]. Ei sînt interesați doar de oamenii gîndiți, reprezentați, imaginați, de oamenii aşa cum se închipuie ei înşişi în discurs. Avînd în vedere că unul dintre cele trei sensuri ale ideologiei puse în evidență de Ricoeur este cel al ideologiei ca distorsiune-disimulare, Ricoeur consideră cu totul remarcabil faptul că Marx încearcă să explice ideologia folosindu-se de metafora camerei obscure. Pornind

[117] Idem, p. 30.
[118] Idem, p. 37.
[119] Idem, p. 38.
[120] Idem, p. 46.
[121] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 22.

de la interpretarea religiei ca distorsiune-disimulare a realității, pe care o consideră modelul exemplar al mecanismelor ideologice înseşi, el extinde acest principiu pentru a evidenția existența unei dualități: existența unei vieți reale a oamenilor şi oglindirea acestei realități în imaginația lor. Această lume a reprezentărilor este ideologia. "Ideologia devine astfel procedeul general prin care procesul vieții reale, *praxis*-ul, este falsificat de reprezentarea imaginară pe care oamenii şi-o fac despre el"[122]. Ricoeur constată că nici Marx nu se poate sustrage funcției imaginative, intrinsecă ființei umane.

În opoziție cu modul ideologic de gîndire, Marx şi Engels îşi propun să ajungă la oamenii reali, dincolo de "plăsmuirile nebuloase ale creierului oamenilor". Morala, religia, metafizica, sînt considerate forme ideologice care îşi pierd aparența de independență de îndată ce sesizăm că gîndirea şi produsele gîndirii se dezvoltă în pas cu dezvoltarea producției şi a relațiilor de producție. *Ideologia germană* încearcă scoaterea omului din "izolare şi imobilitate imaginară", încercînd să argumenteze că "Nu conştiința determină viața, ci viața determină conştiința"[123].

O asemenea sentință rămîne la nivelul cărții amintite o simplă sentință sapiențială, chiar dacă ea va fi dezvoltată în lucrări ulterioare. Era necesar ca ea să fie formulată în acest context deoarece se considera că ideologii, pornind dinspre ideile privind lucrurile în înțelegerea lucrurilor înseşi, nu fac altceva decît să confere gîndirii rolul pe care imaginația îl ocupa în mitologie. Marx consideră că depăşirea stadiului imaginativ mitologic poate fi realizată doar prin luarea ca bază a producerii oricărei teorii "producerea vieții materiale însăşi". Încercînd să se elibereze de orice conştiință imaginativă prealabilă, el propune o perspectivă critică a tuturor formelor de idealism. Această critică se doreşte a fi o concepție care "rămîne mereu pe *terenul* real al istoriei, nu explică practica prin idee, ci explică formarea ideilor prin practica materială şi, în consecință,

[122] Paul Ricoeur, *De la text la acțiune,* ed. cit., p. 359. O analiză pe larg a opoziției dintre praxis şi ideologie, identificată cu opoziția între realitate şi ideologie poate fi urmărită în prelegerile din Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986, pp. 21 şi urm.
[123] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 23.

ajunge la rezultatul că nici una din formele şi produsele conştiinţei nu pot fi nimicite prin critică spirituală, prin dizolvare în "conştiinţă de sine" sau transformare în "strigoi", "fantome", "ţicneli" etc., ci numai prin răsturnarea practică a relaţiilor sociale reale din care au izvorît aceste aiureli idealiste, că nu critica, ci revoluţia este forţa motrice a istoriei, ca şi a religiei, a filosofiei şi a oricărei teorii"[124]. Revendicarea de a aduce filosofia socială cu picioarele pe pămînt constituie elementul forte al constituirii noii filosofii propusă de Marx şi modalitatea de raportare la filosofiile idealiste, la formele de gîndire ideologică, ce construiesc o viziune răsturnată a vieţii reale.

Marx consideră că utilizînd metoda ideologică, filosofii mută procesul istoric real pe tărîmul ideologiei, fabricînd în mod arbitrar legături fantastice între idei, rupîndu-le astfel de viaţa reală[125]. Refuzînd orice conotaţie mistică a procesului istoric real, Marx consideră că "Orice viaţă socială este în esenţă *practică*. Toate misterele care duc teoria spre misticism îşi găsesc dezlegarea raţională în activitatea practică omenească şi în înţelegerea acestei practici"[126]. Relaţia dintre teorie şi practică, dintre adevărul obiectiv şi explorarea şi transformarea lumii reale poate fi sesizată şi în cea de-a doua teză despre Feuerbach, în care se subliniază faptul că adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una de natură practică şi că metoda de verificare a adevărului nu este una care se reduce la punerea în mişcare a mecanismelor gîndirii, ci presupune verificarea în activitatea practică. Dimensiunea transformatoare, revoluţionară a filosofiei întemeiată pe criteriile impuse de practica productivă poate fi sesizată cel mai bine în cea de-a 11 teză despre Feuerbach: "Filosofii n-au făcut decît să interpreteze lumea în moduri diferite, este vorba însă de a o schimba"[127].

---

[124] Idem, p. 35. Privind retrospectiv modul în care marxismul însuşi a jucat în "terenul real al istoriei", putem sesiza cum elementele vieţii reale au fost mereu camuflate "prin dizolvare în conştiinţa de sine" a proletariatului sau "prin transformare în "strigoi", "fantome", etc. spre a folosi expresiile utilizate de Marx la adresa viziunilor idealiste.
[125] Idem, p. 500.
[126] Idem, p. 615.
[127] Idem, p. 615.

Filosofia marxistă se revendică a fi nu numai o filosofie materialistă şi practică, ci şi o filosofie proletară, după cum reiese din afirmația reducționistă a lui Marx din *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*: "După cum filosofia îşi găseşte armele ei materiale în proletariat, tot astfel proletariatul îşi găseşte armele lui spirituale în filosofie"[128]. Astfel, materialismul istoric formulat de *Ideologia germană* este o filosofie ce reflectă conştiința clasei proletare. Datorită faptului că lupta de clasă joacă un rol însemnat în gîndirea marxistă, caracterul de clasă este imprimat şi viziunii ideologice.

Marx consideră că ideile dominante ale unei epoci sînt ideile clasei dominante, astfel încît nu se poate face separație între ideile dominante şi purtătorii acestor idei. În opoziție cu tezele idealismului de inspirație hegeliană, el neagă toate cele trei artificii prin care crede că se argumentează supremația spiritului în istorie: 1) neagă viziunea potrivit căreia că ideile dominate trebuie despărțite de indivizii care domină într-o anumită epocă, deoarece această viziune creditează faptul că ideile sau iluziile domină procesul istoric; 2) ideile dominante nu sînt supuse unei succesiuni de natură mistică, nu sînt "autodeterminări ale noțiunii", nu sînt doar autodiferențieri, distincții făcute de gîndire; 3) gînditorii, filosofii, ideologii nu sînt "fabricanți ai istoriei" care întrupează conştiința de sine personalizată în reprezentanți ai "noțiunii" în istorie[129]. Necesitatea deducerii proceselor reale din gîndire, necesitatea de a ajunge de la gîndire la viață poate fi justificată – în viziunea materialismului istoric – doar de iluzia filosofilor, doar de conştiința filosofică, care nu poate sesiza originea acestei separări de viață a unei filosofii aflată în căutarea unui cuvînt misterios, a unei "noțiuni" care să joace în structura ideatică şi lingvistică un rol similar celui pe care "în fantezia creştină îl joacă dumnezeul-om-mîntuitor-printre oameni"[130]. Analizele privind limbajul mitologic şi elementele de imaginar religios prezente în discursul revendicat drept materialist al marxismului, au

[128] K. Marx, F. Engels, *Despre religie*, ed. cit., p. 52.
[129] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 47.
[130] Idem, p. 492.

evidențiat faptul că locul acestei "noțiuni", căutată de către idealişti, a fost luat, în textele lui Marx şi apoi ale marxism-leninismului, de o imagine ideală a unei clase muncitoare ce-şi poartă lupta şi destinul mesianic prin istorie[131].

O altă teză importantă a clasicilor marxismului arată că schimbările istorice presupun apariția unei clase revoluționare care să susțină idei revoluționare. În acest sens poate fi invocată o altă funcție a ideologiei pusă în evidență de Ricoeur: a ideologiei ca legitimare, ca justificare. În procesul de dominare se naşte un proces justificativ prin apelul la un set de norme şi reguli, ca şi la un simbolism social care fundamentează o retorică a discursului public. Recurgînd la noțiuni capabile să devină universale, discursul public conexat cu acțiunea devine ideologie în momentul în care este pus în slujba legitimării autorității[132]. Ricoeur consideră că toate sistemele de autoritate atrag după ele cerința de legitimare. De obicei, pretențiile de legitimitate ale sistemelor de putere depăşesc limitele a ceea ce se poate oferi ca simplu act de credință, a ceea ce apare ca fiind legitimitate naturală. Aceasta implică o persuasiune mereu crescîndă a discursului legitimator.

Pentru a eficientiza această persuasiune, interesele unei clase care ajunge să fie dominantă sînt exprimate întotdeauna ca interesele societății în general. Spre a-şi atinge obiectivele, clasa dominantă trebuie "să dea ideilor ei forma generalității, să le înfățişeze ca singurele raționale, general valabile"[133]. Mai mult decît atît, ea trebuie să le integreze unei tradiții. Se relevă aici cea de a treia funcție a ideologiei analizată de Ricoeur: funcția de integrare a fenomenului ideologic. Ricoeur are în vedere faptul că autoritatea unui sistem se naşte din sisteme de autoritate anterioare. Ea se integrează unei tradiții prin care păstrează legătura cu evenimentul întemeietor. Cel mai bine se poate vedea acest lucru în locul

[131] Edificatoare în acest sens sînt lucrările lui Nicolae Berdiaev, *Un nou Ev mediu*, Ed. Omniscop, Craiova, 1996; *Originile şi sensul comunismului rus*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994. Pentru o perspectivă teoretică mai largă interesantă este îndeosebi partea privind "Profeția lui Marx" expusă de K. R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii săi, Volumul II, Epoca marilor profeții: Hegel şi Marx*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.
[132] Paul Ricoeur, *De la text la acțiune*, ed. cit., p. 361.
[133] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 45.

important ocupat de ceremoniile pe care o comunitate le reactualizează în legătură cu evenimente ce sînt considerate întemeietoare pentru propria identitate. "Funcția ideologiei este atunci aceea de a servi drept legătură pentru memoria colectivă, pentru ca valoarea inaugurală a evenimentelor fondatoare să devină obiectul credinței întregului grup"[134].

Nevoia de întemeiere a discursului este evidentă în încercarea autorilor lucrării *Ideologia germană* de a invoca justificator istoria ca şi cum aceasta ar fi urmărit prin întreaga ei desfăşurare să valideze teoriile şi practicile marxismului. Funcția fondatoare a ideologiei va creşte în importanță o dată cu cîştigarea puterii politice de către clasa muncitoare şi instaurarea regimurilor totalitare. Ritualizarea evenimentelor publice şi construcția mitologică a biografiilor personalităților, ca şi a istoriei partidului sau a celei naționale, uzează de formule ale imaginarului ce tind să aibă o cuprindere cosmică, în ciuda criticii pe care o formulează Marx la adresa intervenției elementului imaginativ în explicarea socială.

Materialismul dialectic şi istoric se dorea şi el o ştiință revoluționară despre lume şi viață. Materialismul istoric era, la rîndul său, mînat de dorința de a restabili raporturile concrete, adecvate între lucruri şi idei, între oamenii reali şi reprezentările asupra lor, între viața reală şi iluziile filosofilor. De aici derivă întreaga critică a practicii răsturnate a idealismului şi pretenția (care ulterior s-a dovedit neputincioasă, nejustificată) de a elimina din explicarea socialului toate "prenoțiunile", "ideile preconcepute" şi imaginile preconcepute ale oamenilor despre ei înşişi.

Avînd în vedere această pretenție la ştiințificitate, putem să ne întrebăm dacă Marx ar fi fost de acord cu etichetarea filosofiei sale drept ideologie. Nu există îndoială că, avînd un caracter de clasă, ideologiile puteau fi formulate de oricare dintre clasele sociale, inclusiv de către cea a proletariatului. Astfel, privind retrospectiv – prin prisma practicii sociale şi a reconstrucției imaginative realizate de tradiția marxistă –,

[134] Paul Ricoeur, *De la text la acțiune*,ed. cit., p. 363. O analiză detaliată a viziunii din *Ideologia germană* poate fi urmărită în Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. cit., pp. 69-102.

putem spune că, deşi se doreşte o ştiinţă, "filosofia proletară" este la rîndul său o ideologie. De altfel, raporturile dintre ştiinţă şi ideologie au fost destul de mult nuanţate de Marx în scrieri ulterioare cum ar fi *Contribuţii la critica economiei politice* şi *Capitalul*. Imprimarea unei dimensiuni ideologice şi consacrarea marxismului ca ideologie se datorează dezvoltărilor ulterioare, în special celor realizate de Lenin, cele cunoscute drept "devierea stalinistă" şi, desigur, de către gîndirea din sistemele totalitare în care tradiţia marxist-leninistă s-a impus[135].

Poate cea mai semnificativă şi cu un impact puternic şi astăzi, chiar dacă împinsă pe un plan secund al afirmării ei, este mitologia comunismului. Daniel Bell sesizează faptul că există încă din secolul trecut un efort de demitologizare a religiei. Ea îşi găseşte referinţe remarcabile în critica antropologică a religiei la Feuerbach sau în cea materialistă a lui Marx. Această demitologizare are menirea de a deplasa interesul dinspre schimbarea şi metamorfozarea spirituală a omului, înspre schimbarea socială şi transformarea realului[136].

În acest sens, amintim faptul că pentru Ludwig Feuerbach, "Religia, cel puţin cea creştină, este atitudinea omului faţă de sine însuşi sau mai exact faţă de fiinţa sa, dar atitudinea faţă de fiinţa sa ca faţă de o altă fiinţă. Fiinţa divină nu este nimic altceva decît fiinţa umană sau mai bine spus: fiinţa omului despărţită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică intuită şi venerată ca o altă fiinţă proprie deosebită de el; toate determinările fiinţei divine sînt de aceea determinări

[135] Dacă primul concept este unul peiorativ (imaginea răsturnată la Marx, falsa conştiinţă la Engels), cel de al doilea concept de ideologie porneşte de la imaginea inginerească a bazei şi suprastructurii. Baza este formată din relaţiile de producţie cărora le corespund forţe de producţie determinate. Pe această bază se edifică suprastructura, cu forme determinate ale conştiinţei politice, juridice, artistice, religioase etc. Teoria marxistă consideră că ideologia interferează toate formele conştiinţei sociale, fără să se suprapună integral niciuneia. O prezentare pe scurt a celor două concepte de ideologie, ca şi a raportului ştiinţă/ideologie în gîndirea marxistă poate fi urmărită în Petru Berar, *Ideologie, ştiinţă şi umanism în concepţia lui Marx*, apud *Marxismul şi contemporaneitatea*, Ed. Politică, Bucureşti, 1968, pp. 373-393. Analize foarte rafinate pentru acea vreme, şi care pot fi citite cu folos şi astăzi, ale conceptului de ideologie în gîndirea marxistă, ca şi a marxismului ca ideologie, pot fi urmărite în lucrările lui Nicolae Kallos între care cea mai interesantă mi se pare *Sociologie, politică, ideologie*, Ed. Facla, 1975.

[136] Daniel Bell, *The End of Ideology in the West*, în *op. cit.*, p. 89.

ale ființei umane”[137]. Prin urmare, esența religiei nu este una teologică ci una antropologică.

Această concluzie atrage după sine nevoia afirmării unei noi modalități de a fi a omului în lume şi a unei noi construcții identitare. Omul nu mai este o creație după chipul unui Dumnezeu care îi impune propriul său sistem de valori şi exigențele sale; lumea nu mai este structurată de o dinamică a cărei resorturi să fie transmundane. Omul şi lumea sa dau chip şi realitate transcendenței personalizate şi modelului extrapolat înspre lumea arhetipului al lumii cereşti. Astfel, critica antropologică a religiei are menirea de a releva faptul că “Religia este visul spiritului uman. Dar chiar în vis nu plutim în nimica sau în cer, ci ne aflăm pe pământ – în domeniul realității, numai că nu zărim lucrurile reale în lumina realității şi necesității, ci în încîntătoarea aparență a imaginației şi arbitrarului. Eu nu constrîng deci religia – şi nici filosofia speculativă sau teologia – cu nimic mai mult decît doar îi deschid ochii sau mai curînd numai orientez în afară ochii ei întorşi înăuntru, adică transform numai obiectul din reprezentare sau închipuire în obiectul din realitate”[138]
.

De acelaşi ideal este mînat şi Marx atunci cînd denunță realitatea fantastică a cerului. Sugestiv pentru înțelegerea marxistă a religiei, şi a vieții spirituale în general, mi se pare un citat din discursul lui Engels la moartea lui Marx: “faptul simplu ascuns până acum de stufărişul ideologic, că, înainte de a se ocupa de politică, ştiință, artă, religie etc., oamenii trebuie în primul rând să mănânce, să bea, să aibă o locuință şi să se îmbrace; că, prin urmare, producerea mijloacelor materiale de subzistență nemijlocite şi, o dată cu ea, fiecare treaptă de dezvoltare economică a unui popor sau a unei epoci constituie baza, din care se dezvoltă instituțiile de stat, concepțiile juridice, arta şi chiar ideile religioase ale oamenilor respectivi şi prin care trebuie deci explicate toate acestea, iar nu invers, cum s-a făcut până acum”[139].

---

[137] Ludwig Feuerbach, *Esența Creştinismului*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1961, p. 45.
[138] Idem, p. 21.
[139] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 19, Ed. politică, Bucureşti, 1964, p. 362.

Această distorsionare a realității stă în centrul preocupărilor clasicilor marxismului cu privire la critica religiei şi a vieții spirituale. Eliberearea omului de iluzii presupune în cazul marxismului trezirea conştiinței primatului material al lumii şi al tuturor proceselor în care este implicată ființa umană individuală, ca şi corpul social. În această viziune, forma de înstrăinare generată de religie are la bază acelaşi mecanism ca şi cel al înstrăinării ce poate fi sesizată la nivelul vieții şi acțiunii politice. Mărturisind că împreună cu Engels şi-au propus să se răfuiască cu propria lor conştiință anterioară[140], Marx încearcă să depăşească orice disimulare introdusă în sfera vieții reale de mecanismele gîndirii ideologice, Marx argumentează că trebuie părăsită orice explicare imaginară a lumii şi a omului. Că orice viziune asupra existenței trebuie să plece de la omul real şi de la "producerea vieții materiale însăşi"[141]. Modul în care indivizii realizează producția este considerat a fi determinant nu numai în ceea ce priveşte înțelegerea a ceea ce ei sînt, ci şi pentru relațiile sociale şi politice, pentru modul în care noua spiritualitate a marxismului poate să funcționeze ca opțiune şi viziune ştiințifică asupra lumii.

Cel puțin două elemente mi se pare că pot să ne ajute să înțelegem deconstrucția ideologiilor şi noua perspectivă asupra omului propuse de Marx. Ele sînt cuprinse în cunoscutele *Teze despre Feuerbach*. În cea de a doua teză ni se spune că adevărul nu este o problemă teoretică, ci una care ține de activitatea practică. În teza a unsprezecea se invocă faptul că problema nu se mai pune în termenii interpretării filosofice a lumii, ci în acțiunea practică de schimbare a ei. Prin urmare, demontarea mecanismelor gîndirii ideologice poate fi făcută cu o cheie magică a marxismului, cuprinsă în formula "Nu conştiința determină viața, ci viața determină conştiința"[142].

Treptat, constatăm în evoluția gîndirii lui Marx faptul că acest concept negativ de ideologie lasă loc unei viziuni pozitive asupra ideologiei. În *Prefață* la lucrarea *Contribuții la citica economiei politice*,

[140] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, Ed. de stat pentru literatură politică, Bucureşti, 1954, p. 11.
[141] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 22

Marx ne oferă cunoscuta construcție a relațiilor dintre baza economică reală, structura pe care se înalță o suprastructură căreia îi corespund forme determinate ale conştiinței sociale. În acest cadru se oferă o deschidere reală spre integrarea ideologiei în viziunea marxismului ca știință a revoluționării producției materiale. "Trebuie să facem întotdeauna o deosebire între revoluționarea materială a condițiilor economice de producție, care poate fi constatată cu precizie științifică, şi formele juridice, politice, religioase, artistice sau filosofice, într-un cuvînt ideologice, în care oamenii devin conştienți de acest conflict şi îl rezolvă prin luptă"[143]. Marx leagă strîns schimbarea formelor ideologice de revoluționarea bazei economice. O dată cu înlăturarea formelor burgheze de structurare a producției materiale, Marx credea că poate schimba radical "toată uriaşa suprastructură". Cu înlăturarea formelor antagoniste ale "procesului de producție social", ar trebui să se încheie "preistoria societății omeneşti"[144], iar omul să-şi găsească o nouă identitate.

Revoluționarea structurii economice prin transformarea în practică a ideilor cuprinse programatic în gîndirea lui Marx şi Engels este realizată de Lenin. Lenin se ridică împotriva asupririi şi a exploatării, cu armele luptei şi ale intoleranței pe care le găseşte în tradiția marxistă anterioară şi căreia îi dă un sens îmbogățit prin proclamarea necesității unei dictaturi a proletariatului. Lenin consideră că asuprirea economică atrage după sine în mod inevitabil diverse forme de asuprire politică, socială, ca şi o degradare a vieții spirituale şi morale. În *Socialismul şi religia*, Lenin opinează: "religia este una dintre formele asupririi spirituale care apasă pretutindeni asupra maselor populare"[145]. Urmîndu-l pe Marx, el consideră că "Religia este opiu pentru popor". Şi înțelege această sintagmă, mult prea dragă marxismului, în sensul că "Marxismul consideră întotdeauna toate religiile şi bisericile contemporane, toate

[142] Idem, p. 23.
[143] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, ed. cit., p. 10.
[144] Ibidem.
[145] V. I. Lenin, *Despre religie*, Ed. de stat pentru literatură politică, Bucureşti, 1956, p. 7.

organizațiile religioase ca pe nişte organe ale reacțiunii burgheze, care slujesc la apărarea exploatării şi la narcotizarea clasei muncitoare”[146].

În aparență, Lenin are o atitudine mult mai democratică față de religie, comparativ cu înaintaşii săi. Astfel, este de acord cu ideile care circulă în epocă şi care propun o separare a religiei de stat, că asociațiile religioase trebuie sa fie separate de stat, că statul nu trebuie să recunoască nici o religie, adică să fie ateu, că cetățenii nu trebuie să beneficieze de drepturi în funcție de apartenența la o anumită credință. Dar, în acelaşi timp, Lenin afirmă: “în nici un caz nu putem considera religia drept o chestiune privată față de propriul nostru partid”[147]. El cade în paradoxul ideologic de a considera că dacă pentru stat religia este o problemă privată, pentru partidul proletariatului religia nu este o problemă privată. Partidul trebuie să lupte “cu ajutorul armei ideologice” pentru înlăturarea “obscurantismului religios” şi pentru “propagarea ateismului”. Problema religiei nu trebuie tratată, pentru Lenin, pe plan rațional, ea trebuie integrată luptei de clasă[148]. Cu toate acestea, Lenin nu militează pentru interzicerea religiei şi nici pentru un război împotriva religiei. El este adeptul unei lupte ideologice care să ducă la descoperirea rădăcinilor credinței şi ale religiei şi care să urmărească “înlăturarea rădăcinilor sociale ale religiei”[149]. Integrînd lupta pentru luminarea maselor luptei generale a partidului, clasicul marximului arată că “Partidul urmăreşte distrugerea totală a legăturii dintre clasele exploatatoare şi organizarea propagandei religioase, precum şi eliberarea efectivă a maselor muncitoare de prejudecățile religioase, organizînd în acest scop o cît mai largă propagandă ştiințifică-educativă şi antireligioasă. Totodată trebuie evitată cu grijă orice jignire a sentimentelor credincioşilor, care nu duce decît la întărirea fanatismului religios”[150]. Nu trebuie să ne imaginăm că această grijă față de sentimentele oamenilor cu credință religioasă este o preocupare a marxismului. Măsurile de precauție sînt luate doar pentru a

[146] Idem, p. 19.
[147] Idem, p. 8.
[148] Idem, p. 10
[149] Idem, p. 21.
[150] Idem, p. 49.

evita o nouă diviziune, cea între credincioşi şi necredincioşi, într-o viziune care avea ca ideal realizarea unității. Nu sîntem în fața unei atitudini de toleranță socială care se traduce într-un act de toleranță față de credințele religioase. Evoluția evenimentelor, în special în Uniunea Sovietică, dar şi în celelalte țări care au intrat sub influența ideologică a marxismului, arată că raportarea structurilor politice față de religie s-a concretizat într-o propagandă acerbă şi o atitudine radicală față de religie. De altfel, un climat de intoleranță generalizată a fost specific tuturor regimurilor totalitare de orientare marxistă.

Întregul efort de a contrapune ideologia de partid, religiei este rezultatul logic al năzuinței generatoare a marxismului, care propune o modelare a lumii după principii golite de orice transcendență. Narcotizarea adusă de religie de care vorbeşte Lenin, nu este altceva decît alinarea iluzorie, dătătoare de înstrăinare pe care o pune Marx pe seama religiei. Ieşirea din religie s-a dorit o deschidere spre praxis şi spre realizarea unei lumi făcută după chipul clasei muncitoare. Ea presupune un proces de secularizare care are drept factor esențial schimbarea bazei economice cu toate consecințele pe care aceasta le are în metamorfozarea suprastructurii.

Potrivit lui Engels, Marx descoperă legea generală a dezvoltării istoriei. În numele acestei legi, marxismul justifică orice acțiune de schimbare revoluționară a lumii. Ea este cea care se presupune că ne ajută să ne întoarcem la ceea ce este fundamental: la praxis şi omul real şi de aici la conştiința că nimeni nu poate să se sustragă legii unice pe care marxismul o instaurează drept absolută. Orice îndepărtare de calea constituită pe fundamentele ideologiei marxiste duce la excluderea din sistem. În cîmpul ideologic convertirea este o necesitate stringentă. Ea este o modalitate de a te recunoaşte ca ființă umană capabilă de adaptare la un destin istoric implacabil. Demitologizarea religiei conduce la instituire unor eshatologii ideologice. Ideologizat în confruntarea sa cu religia, omul modern trebuie să-şi caute o nouă sursă generatoare de sens.

Un nou fundament al redefinirii identității este presupus. Ideologia se substituie religiei care altă dată asigura un suport foarte larg

construcției identitare. Idealul uman al clasei proletare nu mai este religios pentru că este ideologic. Teoreticienii marxişti arată că formele ideologice ce corespund diferitelor forme ale conştiinței sociale nu epuizează ceea ce poate fi considerat drept ideologia marxistă. Cu toate acestea, deşi este o viziune partinică, adică este viziunea unei clase, ideologia marxistă ar corespunde cel mai bine unui sistem de explicare globală a societății, deoarece potrivit marxiştilor, idealurile clasei muncitoare corespund în cel mai înalt grad idealurilor omului în general. O asemenea credință poate justifica orice act pus sub semnul luptei pentru impunerea viziunii proletare asupra lumii. Clasicii marxismului şi toate curentele ce se constituie pornind de la acestea se desfăşoară într-un tot unitar. Ele pot fi descrise, preluînd o expresie a Hannei Arendt, drept logica unei idei. Această idee fondatoare este opera lui Marx. Ea se desfăşoară în structuri teoretice şi practice ca o dinamică unică ce dă coerența unui sistem, cel al marxismului. Prin aceasta nu diminuăm caracterul creator al unora dintre teoreticieni şi practicienii marxismului. Vrem doar să susținem că Marx şi marxismul formează o totalitate specifică modernității şi că ea nu poate fi înțeleasă decît ca desfăşurarea unui mit modern cu secvențe şi ritualizări multiple, dar care se integrează unei povestiri unice. Este povestea omului supus modelării ideologice.

Construcțiile ficționale, imaginare şi cele de tip religios nu au lipsit nici în teoria lui Marx, nici în materialismul istoric ce s-a construit plecînd de la aceasta. Devierea de la teoretizarea ştiințifică a realității în operele tradiției marxiste a fost acurat remarcată de Ludwig Grünberg, cînd scria: "Sînt prea aproape experiențe care să ne lase să uităm că ori de cîte ori am considerat că există canoane sacrosante… am transformat o concepție revoluționară despre lume, lucidă şi raționalistă, într-o mistică sui-generis, care deplasa aplicarea principiului 'crede şi nu cerceta' de la textele biblice la alte texte, substituind zeilor cereşti zei pămînteşti. Faptul este cu atît mai bizar cu cît asemenea abdicări de la elementare cerințe ale unei filosofii raționaliste sînt efectuate şi prin invocarea numelui lui Marx, cel care n-a contenit să sublinieze că, atîta vreme cît mai pulsează

un strop de sînge în inima ei, filosofia trebuie să adopte o atitudine prometeică 'îndreptată împotriva tuturor zeilor cereşti şi pămînteşti'"[151].

Prezența unui bogat material imaginativ, distorsiunile pe care le produce la nivelul interpretării realității, ca şi o serie de pretenții totalizatoare, universaliste ale marxismului i-au determinat pe o serie de gînditori să considere că însuşi marxismul este fie un substitut de religie, fie chiar – într-un sens foarte larg – o religie mundaneizată.

Putem să ne întrebăm împreună cu alți gînditori, dacă o doctrină fără Dumnezeu poate fi numită religie. De exemplu, McLellan consideră impropriu să privim marxismul ca pe o religie. O asemenea caracterizare i se pare autorului o injustiție atît la adresa marxismului cît şi a religiei: în raport cu marxismul deoarece ar însemna să nu luăm în serios nici modul în care se autodescrie, nici implicațiile concrete ale ştiinței societății pe care le formulează; față de religie deoarece o asemenea caracterizare tinde să subordoneze caracterul său esențial transcendent în raport cu tendințele secularizatoare[152].

Într-o argumentare destul de nuanțată, Boris Majer relevă că dacă vrem să vorbim de marxism ca de o nouă spiritualitate atunci trebuie să sesizăm că în locul tradiționalei formule a teologiei transcedenței, în cazul marxismului sîntem în fața unei transcendențe eliberată de ideile mitologice sau religioase. În această perspectivă, transcendența ni se revelează ca o aspirație a umanității de a depăşi limitările necesității sociale şi naturale, ca o aspirație spre libertate bazată pe creativitate, înțeleasă ca o caracteristică esențială a speciei umane[153]. Esența transcendenței este în viziunea marxismului această aspirație fără de care dezvoltarea istorică şi progresul nu pot fi înțelese. Majer consideră că respingerea conceptului de transcendență în gîndirea tradițională a marxismului este nejustificată din punct de vedere filosofic. O gîndire a transcendenței eliberată atît de înțelegerea religioasă tradițională cît şi de

[151] Ludwig Grünberg, *Opțiuni filosofice contemporane*, Ed. Politică, Bucureşti, 1981, p. 321.
[152] David McLellan, *Marxism and Religion*, ed. cit., p. 159.

cea a ateismului dogmatic i se pare autorului că ar putea deschide punți de dialog între religie şi marxism. În opinia sa, în chiar sinteza realului şi imaginarului putem găsi sursa pentru o nouă transcendență şi pentru un nou mod de a înțelege spiritualitatea. „Această nouă idee de transcendență înțeleasă ca limita infimă a proceselor aspirației sociale şi individuale a umanității de a realiza imposibilul conservă, la un nivel mai înalt al sintezei dialectice, deopotrivă realul şi imaginarul. Nici nu separă realul de imaginar, nici nu transformă imaginarul într-o lume transcendentală metafizică. Pe deasupra, spre deosebire de ateismul sau materialismul tradițional, nu neagă imaginarul, ci vede în el o componentă esențială a constituției noastre antropologice, o componentă crucială a creativității şi libertății noastre, fără de care noi sîntem reduşi la nivelul vegetal. Ideea de transcendență ca limită a realului eliberează, de asemenea, transcendența de ideile utopiei ideologice în care, la fel ca în tradiția religioasă, imaginarul este separat de real, fiind proiectat într-un viitor temporal indefinibil în forma unui rezultat eshatologic… Situația cu privire la spiritualitate este similară. Aşa cum transcendența nu poate fi redusă la materialitatea pură dar poate fi văzută ca „surplusul" său imaginar constitutiv … tot aşa, noțiunea de spiritualitate poate fi azi înțeleasă ca o dimensiune nonmaterială unică a realității materiale obiective. Această realitate depăşeşte dualismul tradițional al celor două substanțe – materială şi spirituală – şi îndelunga dezbatere filosofică între materialişti şi idealişti privind primordialitatea uneia sau a celeilalte"[154].

Chiar dacă nu putem să îi considerăm pe autori ca Marx, Lenin ş.a. drept gînditori religioşi, aceasta nu înseamnă că sistemul lor nu s-a dezvoltat şi într-o direcție care poate fi numită religioasă sau că nu a dezvoltat caracteristici pe care le putem asocia religiei. Un posibil răspuns la o asemenea provocare poate fi ilustrat cu concluzia lui James Thrower conform căreia modalitatea în care definim religia este cea care aduce cu sine răspunsul la întrebarea privind dimensiunea religioasă a

[153] Boris Majer, *Marxism, Transcendence, and Spirituality* in Benjamin B. Page (ed.), *Marxism and Spirituality. An International Anthology*, Bergin&Carvey, Westport, Connecticut, 1993, p. 130.

marxismului. Urmîndu-l pe Milton Yinger, el distinge între o definiție valorică, o definiție substanțialistă şi o definiție funcționalistă a religiei. Aceasta din urmă canalizează atenția spre funcția pe care o avea în viața individuală şi cea socială ceea ce în mod tradițional era numit religie. Pornind de aici putem înțelege faptul că sistemele de credințe ce nu au fost privite în mod tradițional ca fiind religioase joacă aceeaşi funcție ca şi religia în contextul activității sociale şi individuale[155].

Avînd în vedere asemenea elemente, Gellner consideră că una dintre cele mai grave lacune ale marxismului nu este eliminarea formală a transcendentului, ci mai degrabă „suprasacralizarea imanentului". În mod firesc, Gellner înțelege faptul că „omul de rînd aspiră la o lume spiritual stratificată … Intoxicarea perpetuă cu sacru devine insuportabilă… Această absență a profanului a cauzat prăbuşirea marxismului i a diminuat peste măsură influența sa asupra sufletului uman … Prima religie seculară a lumii nu a eşuat pentru că îl priva pe om de transcendent, ci pentru că îl piva de profan. Marxismul pretindea că îl eliberează pe om de religie, de imaginea distorsionată a vieții privită prin prisma noțiunilor iluzorii… Prin sacralizarea acestei lumi şi, mai presus de orice, a celor mai mundane aspecte ale lumii, individul a fost privat de acel contrast necesar între planul superior şi cel terestru şi de posibilitatea unei evadări în profan, atunci cînd sublimul nu poate fi atins. Lumea nu poate suporta povara unei sacralități absolute"[156]. În felul acesta, marxismul a devenit o religie a lumii şi o ideologie de stat în numeroase sisteme politice. Deşi reprezintă un sistem formal de convingeri seculare, marxismul a avut un puternic impact în reconstrucția identitară a unei comunități carismatice care se vede pe sine ca deținînd adevărul şi justiția absolută[157]. După cum remarca şi Raymond Aron, „a crede cu convingere

---

[154] Idem, p. 131.
[155] James Thrower, *Marxism-Leninism as the Civil Religion of Soviet Society. God's Comisar*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1992, p. 109.
[156] Ernest Gellner, *Condițiile libertății. Societatea civilă şi rivalii săi*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pp. 50- 51.
[157] Idem, p. 116.

într-o idee falsă este uneori suficient pentru a face ca această idee să fie adevărată"[158].

Gellner este convins de faptul că o dată cu Lenin se produce un fel de reformă inversă. Dacă inițial credința marxistă nu presupunea o stratificare internă a credincioşilor, odată cu Lenin se creează un fel de cler care este unicul capabil să înțeleagă adevărul şi să transmită mesajul[159]. Fenomenul are, potrivit lui Klinghoffer, rădăcini mai adînci. O dată cu iluminismul, datorită exigențelor seculare ale autorității statului, politica scapă de sub controlul puterii eclesiastice şi începe să se ridice la propriul său statut de religie instituționalizată. Trebuie să vedem în acest proces un efect al obligației statului secular de a-şi asuma o serie de caracteristici şi funcții ce aparțineau altă dată sferei eclesiale o dată ce începe procesul despărțirii statului de biserică[160]. O reunificare a sistemului de credințe cu sistemul ce stă la baza acțiunii statului are loc o dată cu impunerea ideologiei marxiste ca realitate intrinsecă a statului. Astfel, putem remarca împreună cu Raymond Aron faptul că atunci cînd un partid puternic ierarhizat impune tuturor celorlalte organizații propria sa ideologie ca ideologie a statului, el subsumează şi prezervă toate atributele de publicitate şi de propagandă ce ar putea sa se constituie drept monopol al statului. În acest fel, ierarhia ideologică, funcționînd după mecanismele specific eclesiale, pe fondul unei „frenezii ideologice", promovează un fel de fanatism doctrinar combinat cu o extraordinară flexibilitate practică în vederea bunei funcționări a ideologiei ca instrument al guvernării. Orice constrîngeri ce servesc bunei guvernări par să fie legitime. Pe fondul impunerii unui regim ideologic se nasc fenomenele totalitare. Aron propune cinci elemente caracteristice

---

[158] Raymond Aron, *Democrație şi totalitarism*, Ed. ALL Educațional, Bucureşti, 2001, p. 180. O apreciere similară putem găsi şi în lucrarea lui Gellner: "Intuițiile fundamentale ale marxismului – morale, cosmologice, sociologice – nu sînt nici pe deplin absurde, nici complet lipsite de atracție. Religiile în sensul literal, nu au fost niciodată excesiv de vulnerabile la simpla combatere factuală: cu cît o credință este mai greu de susținut, cu atît îl modelează pe credincios, mai multă putere coercitivă exercită asupra spiritului, mai precis defineşte identitatea". (*Op. cit*., p. 48).

[159] Ernest Gellner, *Condițiile libertății. Societatea civilă şi rivalii săi*, ed. cit., p. 116.

[160] Arthur Jay Klinghoffer, *Red Apocalypse. The Religious Evolution of Soviet Communism*, University Press of America, Lanham, 1996, p. 86.

fenomenului totalitar: 1) un singur partid are monopolul puterii politice; 2) partidul are o ideologie căreia îi acordă o putere absolută şi devine adevărul oficial al statului; 3) ansamblul mijloacelor de comunicare este condus şi comandat de stat pentru a servi promovării acestui adevăr oficial; 4) datorită strînsei legături între stat ţi ideologie, toate activităţile, inclusiv cele economice poartă amprenta acesteia; 5) supunerea oricărei activităţi ideologiei statului, orice greşeală devine în acelaşi timp şi o greşeală ideologică. Urmărindu-se o transfigurare ideologică a tuturor activităţilor se ajunge la o teroare ideologică şi poliţienească folosită ca mijloc de constrîngere a membrilor comunităţii[161]. Ne-am oprit asupra acestor aspecte deoarece această teroare ideologică va putea fi sesizată şi în cazul ideologiei religioase a fundamentalismului. Ca şi în cazul regimului totalitar comunist, fundamentalismul religios porneşte de la dorinţa de a transforma din temelii ordinea existentă potrivit unei ideologii religioase, ajungînd în cele din urmă la producerea unui fenomen totalitar.

Neînţelegerile în jurul problemei privind caracterul pur secular sau religios al marxismului sînt considerate de Raymond Aron ca reprezentînd o simplă ceartă de cuvinte. Avînd în vedere că religia secularizată a marxismului oferă o cale de gîndire, trăire şi de devoţiune care în ciuda absenţei transcendenţei şi a aparentei absenţe chiar a sacrului, ea apare observatorului din afară ca avînd o funcţie şi o structură de tip religios. Această situaţie se explică prin faptul că doctrina marxistă îi înarmează pe adepţii săi cu o perspectivă globală asupra universului; inculcă sentimente asemănătoare cu cele ale cruciaţilor din toate timpurile; fixează ierarhii de valori pe baza cărora se stabilesc normele de conduită[162].

Totodată, Raymond Aron arată că, inspirîndu-se din gîndirea modernă a filosofiei imanenţei, pe un fond de declin al autorităţii bisericii, marxiştii au canalizat spre sfera acţiunii politice pasiuni care altă

[161] Raymond Aron, *Democraţie şi totalitarism*, ed. cit., p. 213.
[162] Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, W.W. Norton & Company Inc., New York, 1957, p. 265.

dată se exprimau în termenii credinţelor religioase. Spre deosebire de alte mişcări politice europene care aveau o dimensiune religioasă într-un sens foarte larg, filosoful consideră că doctrina marxistă este unică prin faptul că putem desprinde în cadrul său esenţa unei filosofii religioase. În centrul acestei filosofii stă profetismul marxist pe care Aron îl asociază cu modelul profetismului iudeo-creştin. Bazîndu-se pe acest profetism, sistemul comunist consacră partidul drept girant şi gardian al noului mesaj al salvării colective. Acest mesaj este apoi dogmatizat şi supus unor interminabile interpretări scolastice. Combinaţia aceasta de profetism şi scolasticism produce după opinia lui Aron o serie întreaga de sentimente analoage cu cele ale credinţei religioase. Proiectul marxist ne arată că „această credinţă este ataşată nu atît de mult istoriei, cît unei Biserici a cărei legături cu Mesia s-au pierdut treptat; speranţa este plasată într-un viitor care va fi realizat prin violenţă; caritatea pentru umanitatea suferindă se întăreşte în indiferenţa faţă de clase, naţiuni sau indivizi condamnaţi de dialectică. Credinţa comunistă justifică toate mijloacele, speranţa comunistă interzice acceptarea faptului că există mai multe căi către Împărăţia lui Dumnezeu, caritatea colectivă nu permite duşmanilor săi nici măcar dreptul de a muri o moarte onorabilă”[163]. Concluziile lui Aron ne conduc la afirmaţia că toate aceste elemente trădează o mentalitate de sectă a cărei fanatism face să nu putem găsi nimic comparabil cu religia seculară a comunismului[164].

Pentru a ne atrage atenţia asupra dimensiunii religioase a marxismului, Tucker invocă un discurs al lui Marx din 1856 in care acesta afirma că în lumea germană medievală exista un tribunal secret numit *Vehmgericht*. Dacă o casă era marcată cu o cruce roşie, oamenii ştiau că proprietarul său a fost osîndit de *Vehm*. Pentru a sublinia rolul pe care proletariatul îl are în restaurarea morală a lumii, Marx afirmă că toate casele Europei sînt acum marcate de misterioasa cruce roşie; că Istoria

[163] Idem, p. 269.
[164] Idem, p. 270.

este judecătorul, iar proletariatul este călăul[165]. Analizînd acest episod în contextul atitudinii față de problemele moralei, Tucker consideră că Marx nu dezvoltă o filosofie morală, ci mai degrabă o viziune asupra lumii ca arenă a conflictului dintre forțele binelui şi cele ale răului. Esența religioasă a cestei perspective este camuflată de respingerea religiei de către Marx şi opțiunea acestuia pentru ateism.

Pare extrem de greu de acceptat că marxismul invită la o analiză ca sistem religios avînd în vedere critica pe care acesta o aduce gîndirii idealiste şi religiei. Însă, la fel de dificil de respins este poziția lui Robert C. Tucker ce presupune o nuanțare rarefiată a religiosului. În viziunea acestuia, esența religioasă a marxismului a fost superficial camuflată de respingerea de către Marx a religiilor tradiționale. Ateismul lui Marx însemna doar o negare a dumnezeului transcendent, ceea ce în termeni pozitivi se putea traduce prin faptul că omul trebuie privit ca ființa supremă, ca obiect esențial de preocupare. În felul acesta, ateismul apărea ca o afirmație religioasă pozitivă. Pentru Tucker este evident că în cazul în care prin religie înțelegem doar sistemele religioase tradiționale atunci marxismul nu este o religie. Însă, dincolo de acest sens, marxismul invită la o analiză ca sistem religios.[166]

Astfel, Tucker consideră că putem evidenția o serie de caracteristici de bază pe care le are marxismul în comun cu sistemul de gîndire creştină al lui Augustin şi a interpretărilor medievale de mai tîrziu. O primă caracteristică este aspirația spre totalizare. La fel ca în creştinism, în sistemul de gîndire a lui Marx putem sesiza încercarea de a propune o viziune integrată asupra realității, o încercare de a organiza întreaga cunoaştere într-un tot ce poate fi sistemul de referință pentru răspunsurile la toate întrebările. În al doilea rînd, deopotrivă pentru marxism şi creştinism experiența umană trebuie valorizată istoric. Istoria are un început, o etapă intermediară şi un sfîrşit. Aşa încît drama existenței istorice se desfăşoară între o pre-istorie (comunismul primitiv)

[165] Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, London, 1961, p. 15
[166] Idem, p. 22.

şi o post-istorie (comunismul viitor). Tucker relevă că, într-o manieră asemănătoare celei lui Augustin, Marx priveşte timpul prezent ca pe un preludiu al epocii finale, ce se va deschide pe calea revoluției. Al treilea element este considerat de Tucker ca fiind mai mult decît unul formal. Similar cu teoria salvării din teologia creştină putem vorbi de un sens profund al regenerării prin revoluție a umanității. Pentru Marx, revoluția comunistă îl eliberează pe om din sclavie şi îl duce spre statutul libertății, care coincide cu o recuperare spirituală a omului nou. O a patra caracteristică pusă în evidență de Tucker este ideea unității între teorie şi practică, sau ideea unei interrelaționări concrete între o perspectivă asupra lumii şi prescripțiile pentru acțiune în acord cu aceasta. Acest mod de a pune împreună teoria cu acțiunea practică de schimbare a lumii este pusă de autor în conexiune directă cu idealul experienței religioase occidentale. Marxismul ca religie a „praxisului revoluționar" ne învață că drumul salvării este acțiunea revoluționară de răsturnare a societății existente[167]. Găsim aici sensul pe care trebuie să îl dăm constatării lui David McLellan vă în viziune marxistă rațiunea şi realitatea trebuie în cele din urmă să coincidă[168].

O poziție radicală poate fi desprinsă din afirmațiile categorice ale lui J. Schumpeter: "Marxismul este o religie. Pentru credincios, el reprezintă, în primul rînd, un sistem de aspirații ultime care întrupează înțelesul vieții şi sînt standardele ultime în funcție de care sînt judecate evenimentele şi acțiunile; iar în al doilea rînd un ghid pentru aspirațiile ce implică un plan al mîntuirii şi pentru indicarea răului de care umanitatea, sau o parte aleasă a umanității, trebuie salvată"[169]. Acest mod teologic de a concepe dinamica şi scopul ultim al societății umane este pus în evidență şi de Klinghoffer atunci cînd încearcă să ne convingă de faptul că în cazul marxismului nu putem vorbi de existența unui demers teoretic de tipul filosofiei morale deoarece marxismul ne propune o viziune religioasă dualistă în care se luptă binele şi răul. Marxismul îi apare

[167] Idem, pp. 22-25.
[168] McLellan, *Marxism and Religion*, ed. cit., p. 172.

autorului mai degrabă ca o abordare profetică şi eshatologică a realităților umane decît ca o veritabilă ştiință a istoriei. În etica apocaliptică a marxismului, „învingerea răului social şi dobîndirea salvării este o temă fundamentală ce are în vedere pregătirea omului pentru o nouă ordine morală şi pentru propria sa regenerare”[170]. Analizînd dimensiunea religioasă a marxismului, şi în special a comunismului sovietic, Klinghoffer reuşeşte să surprindă marea complexitate şi diversitatea răspunsurilor pe care le aduce regimul ideologic. Astfel, „Comunismul este o formă de religie ce îl ajută pe om să obțină mîntuirea; este o formă de psihanaliză ce îl ajută pe om să depăşească devianțele; şi este o formă de ideologie care ajută omul să sesizeze şi să înlăture contradicțiile inerente în civilizația sa”[171].

Cu toate controversele pe care le poate trezi, acceptarea unei poziții teoretice care ține cont şi de dimensiunea religioasă a marxismului ar putea să ne conducă la o mai bună înțelegere a acestei ideologii. Însă, putem accepta că ea se potriveşte în tot mai mică măsură, de îndată ce privim gradual dinspre marxismul sistemelor totalitare înspre Engels şi Marx şi apoi spre opera de tinerețe a acestora. Totodată, conviețuirea unei critici a religiei şi imaginarului cu o viziune care cîştigă în persuasiune doar prin substratul religios, imaginativ, ni se pare o caracteristică a filosofiei materialiste, care începe cu Marx şi se transformă într-o ideologie totalitară practicată mai tîrziu.

---

[169] J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, apud David McLellan, *Marxism and Religion*, ed. cit., p. 158.
[170] Arthur Jay Klinghoffer, *Red Apocalypse*, ed. cit., p. 35.
[171] Idem, p. 72.

CAP. III.

FUNDAMENTALISMUL RELIGIOS

Fundamentalismul – între religie şi ideologie

Utilizarea termenului fundamentalism ridică după Laurence J. Silberstein trei tipuri de întrebări: 1) e posibil ca un termen cu o contextualizare istorică destul de precisă, destinat să reflecte o situaţie specifică protestantismului creştinismului american să fie aplicat cu îndreptăţire tradiţiilor religioase din afara creştinismului? 2) există un „tip ideal", în sensul în care acesta e conceput de Weber, ca un construct mental, care să sugereze legitimitatea unei definiţii esenţialiste a fundamentalismului? 3) are termenul o aplicare transculturală sau mai degrabă ar trebui să folosim alţi termeni (radicalism, zeloţi, integrism etc.) pentru a desemna mişcările religioase extremiste din afara tradiţiei creştine?[172] Sperăm că pînă la finalul acestei cărţi astfel de întrebări îşi vor găsi în mare măsură răspunsul.

Termenul fundamentalism este folosit în variate contexte şi cu semnificaţii diferite, ajungînd în cele din urmă să sufere de ambiguitatea dizolvării sale în limbajul comun. Termenul poate desemna erezia, intoleranţa, exclusivismul, bigotismul, uneori chiar tradiţionalismul agresiv. Ceea ce este însă clar e faptul că – aşa cum se întîmplă şi în cazul termenului ideologie –el este folosit, cel mai adesea, pentru a desemna viziunea celuilalt în raport cu care opţiunea personală e circumscrisă unei opţiuni autentice.

În marea varietate a studiilor privind fundamentalismul religios, Majid Tehranian descoperă şapte modele ale conceperii

[172] Laurence J. Silberstein, *Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in the Study of Jewish Fundamentalism* în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*, New York University Press, New York, 1993, p. 4.

fundamentalismului: 1) fundamentalismul ca anti-secularism se bazează pe reacția mişcărilor fundamentaliste la penetrarea valorilor iluminismului european, care aduce cu sine o deplasare a sacrului dinspre centru înspre periferia societății. Eşecul ideologiilor modernizării bazate pe naționalism şi secularism în rezolvarea unor probleme cum ar fi finitudinea şi fragilitatea ființei umane, prezența răului în lume, determină o renaştere a sensibilității religioase şi a reacțiilor bazate pe aceasta; 2) fundamentalismul ca anti-elitism subliniază faptul că noile mişcări au ca resursă de bază a vitalității lor îndeosebi clasele marginale; 3) fundamentalismul ca anti-imperialism se dezvoltă ca o reacție împotriva formelor de dominație occidentală, colonială şi post-colonială. Sentimentele anti-hegemoniste şi anti-imperialiste determină o renaştere a identității religioase, etnice, culturale; 4) fundamentalismul ca anti-comunism, care este definitoriu în special pentru o parte a fundamentalismului protestant american; 5) fundamentalismul ca anti-modernism are drept trăsătură definitorie reacția împotriva modernității şi a orientării sale spre raționalitatea seculară. În fapt, este vorba de o respingere şi valorizare selectivă a cuceririlor modernității, bazate pe strategii culturale şi religioase diverse; 6) fundamentalismul ca anti-feminism are în vedere discursul patriarhal al acestuia în probleme ca avortul, purtarea vălului, oportunitățile egale privind participarea femeilor în viața politică, economică, socială. De asemenea, problemele aduse de libertatea sexuală sînt considerate de fundamentalişti a fi o dovadă de imoralism şi promiscuitate; 7) fundamentalismul ca mişcare anti-decadentă dezvoltă o reacție împotriva degradării valorilor spirituale şi morale ale tradițiilor religioase. În vederea restaurării lor, fundamentalismul construieşte noi sisteme de comunicare şi educație cu un conținut alternativ, bazat pe propria ideologie religioasă. Toate aceste modele explicative subliniază încă o dată pluralitatea mişcărilor ce pot fi cuprinse sub termenul fundamentalism şi marea varietate de abordări pe care aceste mişcări le reclamă[173].

[173] Majid Tehranian, *Fundamentalist Impact on Education and the Media: An Overview* în Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms and Society.*

Una din marile probleme pe care le întîmpină analiza fenomenului fundamentalist este dificultatea de a face o distincție clară între ceea ce putem recunoaşte ca fiind o anumită religie cu tradiția sa religioasă şi ceea ce desemnăm ca fundamentalismul religios ce încearcă să îşi subsumeze o anumită tradiție religioasă.

Distincția dintre religia propriu-zisă şi fundamentalismul religios nu este uşor de făcut. E clar însă că nu putem urma sugestiile lui Lawrence J. Silberstein şi să judecăm fundamentalismul prin prisma unui model ideal, a unui construct mental. În acel caz ar fi necesar să arătăm cît mai clar ce caracteristici avem în minte atunci cînd vorbim de fundamentalism. Însă, majoritatea autorilor relevă dificultatea de a da o definiție care să releve o esență a fundamentalismului. E aproape imposibil să pui în evidență o serie de caracteristici intrinseci care să poată fi detectate în mod repetitiv la nivelul tuturor mişcărilor sau viziunilor pe care le aşezăm sub semnul fundamentalismului. Orice analiză trebuie să țină cont de particularitățile istorice şi culturale, de tradiția economică şi politică, de faptul că mişcarea în cauză este o credință majoritară sau o minoritate religioasă şi multe altele. O definiție esențialistă ar face inoperabil conceptul şi am fi în situația că am asista la nenumărate manifestări fundamentaliste, fără a putea vorbi de prezența fundamentalismului. Ea ar purta discuția în termeni generali creînd un şablon al fundamentalismului care nu mai ține cont de specificitățile fiecărei religii şi ale fiecărei mişcări.

În demersul nostru vom încerca să aducem împreună autori care dau seama despre trăsăturile comune ale fundamentalismului fără a neglija inepuizabila diversitate a mişcărilor ce pot fi cuprinse sub cupola comună a acestei ideologii religioase. Un prim pas în acest sens poate fi oferit de încercarea lui James Davison Hunter de a oferi o bază minimă pentru a separa tradițiile religioase autentice de formele ideologice, adică de mişcările politice care încearcă să confişte în totalitate numele unei tradiții religioase pe care o invocă drept temei al luptei lor.

Reclaiming the Sciences, the Family, and Education, vol. II, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1993, pp. 313-317.

Tradiția religioasă este descrisă de Hunter ca un sistem cultural rezultat de-a lungul unei evoluții a credințelor şi practicilor comunitare derivate din revelația divină al cărui adevăr îl păstrează în forma sa originară. Deşi se revendică drept singurul păstrător al tradiției nealterate, fundamentalismul este ceva diferit de tradiția unei religii deoarece el reprezintă o confruntare, mai mult sau mai puțin violentă, a tradiției cu modernitatea.

Hunter observă că – aflate în contact cu ordinea lumii moderne ce presupune raționalitatea, pluralismul, drepturile omului, dualismul public-privat, secularizarea – comunitățile tradiționale pot să asume trei opțiuni: 1) să dezvolte o societate închisă, care să se îngrijească în mod total şi autonom de toate problemele comunității, de la cele spirituale la cele comerciale sau educaționale, fără a fi interesată de ceea ce se întîmplă în lumea exterioară; 2) să-şi propună o adaptare treptată la condițiile lumii moderne, existînd chiar pericolul ca tradițiile religioase să se transforme în simple anexe ale politicii, ştiinței sau practici terapeutice; 3) să dezvolte o atitudine de rezistență şi de opoziție deschisă față de tot ceea ce poate fi pus sub termenul foarte larg al modernității[174]. Atunci cînd afirmă că nu există fundamentalism fără modernitate, analiza mişcărilor fundamentaliste are în vedere tocmai faptul că noile mişcări religioase îşi legitimează identitatea prin această rezistență la ordinea modernă.

Pentru înțelegerea modului de relaționare a fundamentalismului cu modernitatea, semnificativă este în opinia lui Hunter atitudinea față de istoria prezentă. Fundamentalismul religios trăieşte credința că istoria se desfăşoară într-un sens greşit, că ceea ce este efectiv rău în desfăşurarea ei este tocmai modernitatea cu multiplele sale înfățişări, iar misiunea fundamentaliştilor este să readucă istoria pe calea desfăşurării sale fireşti. Această îndreptare a istoriei nu este doar o problemă de doctrină teologică ci mai ales una de acțiune practică. Pentru a cîştiga adepți ai acestei acțiuni de restaurare a istoriei, fundamentaliştii încearcă să atragă atenția

[174] Davison Hunter, *Fundamentalism: An Introduction to a General Theory*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., pp. 28-29.

publică prin toate mijloacele. Atunci cînd resursele oferite de radio, televiziune, presă scrisă, şcoală etc. nu mai sînt suficiente, acțiunea militară sau paramilitară, terorismul sînt cultivate ca mijloace utile de atragere a atenției opiniei publice. Utilizarea acestor mijloace este strîns legată de aspectele mitologice şi cosmologice prin care războiul este valorizat în mentalitatea simbolică a fundamentalismelor religioase. Un aspect deosebit de important este sesizat de Hunter în modul în care fundamentalismul se raportează la resursele de reproducere culturală. Pe de o parte, controlul mecanismelor acestei reproduceri este o sursă majoră a legitimității acestor mişcări. Pe de altă parte, atacul mai mult sau mai puțin violent asupra simbolurilor şi instituțiilor reproducerii culturale ocupă un loc cu totul special în delegitimarea adversarului asupra căruia se proiectează toate fantasmele legate de modernitate şi de devierea istorică pe care aceasta o reprezintă[175].

Nu întîmplător Menachem Friedman cuprinde sub termenul de fundamentalism grupurile ce se manifestă ca mişcări social-politice protestatare şi se auto-prezintă ca o alternativă la statul secular-liberal al occidentului. Liderii acestor mişcări sînt convinşi că ei sînt singurii care au în stăpînire mijloacele de a prevedea viitorul şi de a rezolva problemele pe care le aduce. Bazîndu-şi credința pe o situație politico-religioasă ideală, descrisă în detaliu în Scriptură – care a existat cîndva în trecut şi care urmează a fi restaurată în viitor – fundamentaliştii se consideră obligați să acționeze prin orice mijloace politice şi religioase pentru a aduce în actualitate realitatea paradigmatică viitoare[176].

Această aducere în prezent a unui viitor imaginat în termenii unei ideologi religioase pare facilitată de condițiile lumii moderne. Hunter consideră că fundamentalismul este în aşa măsură legat de modernitate încît cele două devin corelative. Astfel încît orice încercare de conceptualizare şi de a da o teorie generală a fundamentalismului ajunge să ofere despre religie tot atîtea date cîte se pot desprinde cu privire la

[175] Idem, p. 33.

modernitate. Presiunea pe care modernitatea o creează asupra oamenilor obişnuiţi şi a comunităţilor din care aceştia fac parte presupune o nouă căutare a surselor de autenticitate[177]. O trăsătură comună a mişcărilor fundamentaliste rezidă în scripturalismul lor. Scripturilor li se conferă rolul de a fixa graniţe între credincioşi şi necredincioşi prin impunerea unui dualism foarte rigid intra-comunitar şi mai ales inter-comunitar; de a stabili graniţele simbolice în temeiul cărora se fixează obligaţiile religioase ce modelează conduita morală, socială, politică; de a întemeia autoritatea religioasă şi atitudinea ei de respingere a modernităţii pe o lectură literală a scripturilor[178].

Fundamentalismul apare ca o ideologie religioasă. Deşi invocă tradiţia, fundamentalismul se conturează ca o ideologie ce ţine de condiţia modernă. Caracterul ideologic al fundamentalismului este evidenţiat de Bruce B. Lawrence prin faptul că el se constituie ca o construcţie raţională a unui set de credinţe şi viziuni ce formează cadrul absolut al rezolvării tuturor problemelor, furnizează normele de acţiune şi asigură solidaritatea de grup[179].

Încercînd să radiografieze condiţia ideologică a modernităţii, Gellner constată că în timp ce în mod obişnuit conflictele intelectuale majore au tendinţa de a se desfăşura într-o formă binară, societatea contemporană pune în evidenţă tabloul clar a trei opţiuni ideologice ireductibile: fundamentalismul, raţionalismul, relativismul. Raţionalismul, poziţie de la care se revendică şi Gellner, afirmă existenţa unui adevăr unic, dar neagă posibilitatea ca acest unic adevăr să poată fi deţinut în mod absolut de vreo persoană sau de vreo societate. Pentru raţionalism, adevărul nu poate fi deţinut total şi definitiv. În practica socială, ca şi în cîmpul cercetării, el presupune nu existenţa unui adevăr substanţial, ci mai degrabă o anumită loialitate faţă de aspecte formale ale regulilor

---

[176] Menachem Friedman, *The Market Model and Religious radicalism*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 192, şi Menachem Friedman, *Jewish Zealots: Conservative versus Innovative*, în op. cit., p. 148.
[177] Davison Hunter, *Fundamentalism: An Introduction to a General Theory*, în op. cit., p. 39.
[178] Idem, p. 36.

procedurale. Relativismul presupune renunțarea la adevărul unic în favoarea unor adevăruri particulare relative la diverse societăți şi culturi care sînt deținătoare ale unor adevăruri care le situează pe poziții de egalitate. Fundamentalismul propune întoarcerea la o credință fermă a unei comunități religioase care crede într-un adevăr pe care îl consideră unic şi absolut şi este convinsă că este în posesia acestui adevăr. Aceste trei opțiuni ideologice ale societății contemporane au pentru Gellner anumite trăsături comune, dar nu stabilesc tipuri de afinități care să conducă la o perturbare a pozițiilor echidistante ale uneia în raport cu celelalte[180].

În ceea ce priveşte fundamentalismul, Gellner consideră că termeni ca integrism sau rigorism pot fi sugestivi pentru a desemna fenomenul. Cea mai puternică manifestare a acestuia o regăseşte Gellner în societățile musulmane. În acest cadru, fundamentalismul cultivă o atitudine de refuz a oricărui compromis în ceea ce priveşte problemele credinței. Credința pare să se afle dincolo de orice posibilitate de reinterpretare sau diminuare a sensului său prim şi literal. Ea este fixată printr-o doctrină precisă, imuabilă şi care prin suportul oferit şi finalitatea pe care o fixează se constituie într-o matcă a revelației unice[181].

Ca şi alți analişti, Gellner consideră că fenomenul fundamentalist poate fi cel mai bine înțeles dacă îl citim prin grila a ceea ce el repudiază. Aspectul cel mai important vizează respingerea atitudinii pe care lumea modernă occidentală o cultivă față de religie. Gellner crede că modul modern de a gîndi religia presupune un decalaj între ceea ce susțin membrii comunităților religioase şi ceea ce religia practicată de aceştia mai are puterea de a exprima. Semnificația religiei rezidă nu în ceea ce ea spune efectiv, ci în nostalgiile membrilor comunității care în trecut păreau mai puțin exclusivişti şi mai apropiați de un fond comun al credinței, sau chiar al necredinței. Secularizarea lumii moderne face ca religia să se

---

[179] Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, Harper and Row, San Francisco, 1989, p. 24

[180] Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London, 1992, pp. VII-VIII.

[181] Idem, p. 2

exprime în termenii unei adeziuni la ordinea socială sau pur şi simplu ca o formă de celebrare a comunității. Gellner consideră că o bună lectură a fundamentalismului religios trebuie făcută prin prisma respingerii acestui mod de a privi religia, specific mentalității secularizate a occidentalului. Cu această atitudine față de religie trebuie corelată respingerea de către fundamentalismul creştin, iudaic sau islamic a valorilor pe care democrațiile ocidentale le cultivă.

Asumînd pozițiile raționalismului iluminist, Gellner consideră că principala slăbiciune a fundamentalismului religios este ideea unui Mesaj final şi unic, oferit într-un loc şi un timp determinat, situat dincolo de orice îndoială şi de orice pretenții de verificabilitate. În această perspectivă, ideea de revelație i se pare inacceptabilă din punctul de vedere al unei etici iluministe, cum ar fi de exemplu cea dezvoltată de Kant. Singura certitudine care i se pare acceptabilă este aceea că există un stil valid de gîndire, reprezentat de tradiția epistemologiei occidentale[182].

În acelaşi timp, Gellner pune în evidență slăbiciunile fundamentalismului raționalist iluminist care ies la suprafață atunci cînd este utilizat ca o credință practică; atunci cînd se revendică a fi o credință totală ce modelează viața individuală, ordinea socială şi cea politică. Gellner consideră că o credință secularizată care să funcționeze ca teorie seculară a salvării nu poate să realizeze idealul rațional al existenței umane. Putem invoca în acest sens două dintre exemplele aduse de Gellner. Un prim program social care şi-a propus să instaureze o ordine rațională pe pămînt, o ordine a virtuții şi a fericirii a fost cel căruia idealul iluminist al Revoluției franceze i-a oferit o şansă. Gellner notează faptul că acesta a sfîrşit nu într-o domnie a Rațiunii, aşa cum aspira, ci mai întîi în teroare şi apoi în dictatura lui Napoleon[183]. Un al doilea program este cel care începe cu Marx, care, cum am văzut în capitolul anterior, considera că este în posesia principiilor ce guvernează dezvoltarea societății umane şi că deține secretele acțiunii în vederea eliberării individului şi pentru stabilirea unei ordini raționale şi desăvîrşite pe

[182] Idem, p. 85.
[183] Idem, p. 86.

pământ. Potrivit lui Gellner, marxismul nu a fost altceva decît o încercare mai sociologică şi mai sofisticată de implementare totalitară a idealului iluminist. Într-o manieră mai mult retorică decît argumentativă, Gellner arată că acest lucru este vizibil chiar în destinul comun al celor două programe. La un secol după Revoluția franceză, gîndirea lui Marx a sfîrşit la rîndul său într-un sistem de teroare şi dictatură mai întîi, iar apoi într-o cădere economică şi într-o sărăcie generalizată[184].

Experiența modernă arată că fundamentalismul, raționalismul şi relativismul se află într-o relație dialectică ireductibilă. Astfel, Gellner consideră că raționalismul, pe care îl asumă, împărtăşeşte în mod deschis cu religia monoteistă presupoziția unui adevăr unic, dar refuză ideea că această unicitate ar putea fi pusă în legătură cu o sursă absolută de la care să emane un adevăr definitiv. De asemenea, împărtăşeşte cu relativismul ideea că o versiune definitivă a adevărului este imposibilă, dar repudiază existența unei pluralități de sisteme de înțelegere care ar putea fi cognitiv echivalent valide. De altfel, fiind vorba de trei poziții ideologice ireductibile, lui Gellner i se pare firesc ca şi relativismul să intre în conflict cu fundamentalismul religios, chiar dacă cel dintîi exprimă convingerea că absolutismul trebuie tolerat atunci cînd este suficient de străin din punct de vedere cultural[185].

De altfel, un aspect important în înțelegerea fundamentalismelor ca mişcări ale lumii moderne este raportul fundamentalism/relativism. Michael von Bruck insistă asupra faptului că atunci cînd vorbim de fundamentalism trebuie să avem în vedere două aspecte pe care acesta le pune în joc: pe de o parte, atitudinea de negare a oricărei tendințe de relativizare a modului de cunoaştere propus de mişcările fundamentaliste, iar pe de altă parte, refuzul acestora de a accepta orice integrare sau asimilare în numele relativității. Analizele privind relativismul occidental pun în evidență o mare varietate a negării şi refuzului acestuia. Pătrunderea formelor de occidentalizare în spații din afara occidentului face ca în aceste zone criza identității să fie conexată şi cu o răspîndire a

[184] Idem, p. 87.
[185] Idem, p. 84.

relativismului. Von Bruck evidențiază două surse ale negării şi refuzului relativismului: una de natură individuală, bazat pe frica fiecărui individ de a nu se pierde pe sine şi de a nu pierde ceva semnificativ pentru comunitate, din cauza slabei sale credințe în Dumnezeu; şi o alta de natură socială, care se bazează în plan politic pe extrapolarea sentimentelor de insecuritate de care indivizii sînt stăpîniți. Dorința de confort şi siguranța pe care o împlineşte apartenența la o identitate clară este exploatată de diverse grupări în scopuri politice şi în scopul instituirii unei identități unice, promovată ca identitate absolută[186].

Dincolo de reacția la modernitate dezvoltată în termenii modernității însăşi, fundamentalismul este marcat de cîteva „trăsături de familie", aflate dincolo de orice abordare esențialistă a formelor complexe pe care le portretizează.

Deşi afirmă caracterul specific al fiecărei civilizații care îşi pune amprenta asupra fiecărei mişcări în parte, Hava Lazarus-Yafeh se opreşte asupra următoarelor trăsături pe care le consideră comune celor mai multe dintre grupurile fundamentaliste:

1) Cele mai multe grupuri se constituie ca o comunitate menită să apere tradiția autentică, prin opoziție cu atitudinile credincioşilor nepracticanți, ce aparțin religiei instituționalizate şi care trebuie reconvertiți la adevărata tradiție. Ele presupun o solidaritate de grup care se fortifică prin manifestarea opoziției deschise în raport cu modernitatea şi valorile societății occidentale.
2) Fiecare dintre acestea refuză orice încercare de armonizare a tradiției pe care o reprezintă cu sistemul de valori al democrației occidentale, ceea ce duce în cele din urmă la o respingere a tuturor ideologiilor occidentale.
3) Majoritatea liderilor mişcărilor fundamentaliste (cu excepția islamului şiit din Iran) nu provin din rîndul clerului sau a

[186] Michael von Bruck, *Identifying Constructively Our Interreligious Moment, în Interfaith Theology, A Reader, ed. by Dan Cohn-Sherbok, Oneworld, Oxford, 2001, p. 48.*

persoanelor cu o educație religioasă tradițională, ci a celor cu o educație universitară, în special în domeniul ştiinţelor, a ingineriei, şi mai puțin a celor cu educație umanistă. Critica cea mai violentă a acestor lideri este îndreptată împotriva religiei instituționalizate promovată de liderii tradiționali cărora li se reproşează că au slăbit tradiția prin compromisul cu modernitatea şi sistemul politic corupt.

4) Deşi îşi exprimă dezacordul cu sistemul educațional occidental pe care l-au urmat, atitudinea fundamentaliştilor este ambiguă în cea ce priveşte ştiința. Astfel, deşi resping ştiința occidentală, în general, ei utilizează arme sofisticate şi tehnologii ultramoderne pe care le pun în slujba atingerii scopurilor lor. Un exemplu sugestiv oferit de Hava Lazarus-Yafeh este cel al liderului pachistanez al-Mawdudi, care deşi militează împotriva valorilor occidentale şi chiar pentru o limitare a utilizării medicinei occidentale, atunci cînd este bolnav nu ezită, totuşi , să vină în occident pentru a se trata.

5) Scripturile ocupă un loc central pentru modul fundamentalist de înțelegere a vieții cotidiene, a practicii religioase, a evenimentelor politice contemporane ca şi a celor viitoare, pe care le interpretează cel mai adesea într-o perspectivă mesianică. În cazul unor mişcări islamice sau iudaice, Scripturile ar trebui să ia locul constituțiilor laice. În orice caz, de fiecare dată Scripturile îşi relevă valoarea normativă prin sensul literal al textului pe care ele îl conțin.

6) Doar rareori, atunci cînd vin în sprijinul argumentării fundamentaliste, sînt acceptate sensuri simbolice sau alegorice ale Scripturilor. Caracterul exclusiv literal vine în contradicție cu tradițiile religioase dezvoltate în sisteme teologice de-a lungul epocilor. Hava Lazarus-Yafeh ne atrage atenția asupra necesității de a fi atenți la nuanțele pe care el presupun diverse tradiții. De exemplu, în timp ce fundamentaliştii creştini, în general, manifestă o poziție de negare extremă a literaturii

teologice interpretative, evreii detaşează anumite părţi ale tradiţiei hermeneutice iudaice pe care le includ în canonul exclusiv al Scripturii.

7) În ciuda faptului că încearcă să purifice religia lor de ritualuri şi credinţe populare, fundamentaliştii operează de obicei cu o imagine vulgarizată a lui Dumnezeu. Divinitatea împarte într-o manieră contabilă pedepse şi recompense, iar liderii fundamentalişti ştiu cel mai bine conform cărui plan se manifestă exigenţele şi dorinţele lui Dumnezeu.

8) Fundamentalişti sînt stăpîniţi de o dorinţă apocaliptică de a construi „Împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt" printr-o schimbare radicală ce trebuie să aibă loc într-un viitor foarte apropiat. Liderii carismatici înţeleg cel mai bine modul de desfăşurare a evenimentelor spre instaurarea unei puteri politice antiseculare, care să deschidă spre o epocă a spiritualităţii, a armoniei şi păcii eterne. În acest proces „există doar o singură versiune a adevărului, un lider, o carte, o cale – nici o îndoială sau auto-critică, nici o dezvoltare sau schimbare".

9) O trăsătură comună a grupurilor fundamentaliste este atitudinea de respingere a emancipării femeii. Femeilor li se acordă de obicei un deosebit respect cu condiţia să îşi asume rolul lor natural legat de familia tradiţională. E sugestiv faptul că e respinsă în totalitate ideea clerului feminin, iar în situaţiile în care femeile sînt promovate în activităţile ce ţin de viaţa comunităţii, ele nu ajung să deţină posturi la nivelul cel mai înalt.

10) Relevantă ca trăsătură de familie a fundamentalismului este şi atitudinea generală faţă de membrii altor religii. Pentru fundamentalişti nu există loc pentru o altă versiune a adevărului decît cea pe care ei o stăpînesc. De aceea membri altor religii sînt priviţi ca o sursă majoră de preocupare, fiind socotiţi de către fundamentalişti sursa tuturor relelor şi

> nenorocirilor ce se întîmplă în propria lor comunitate. Această atitudine merge împotriva toleranței dezvoltate de-a lungul secolelor de comunitățile tradiționale. În mişcările fundamentaliste nu există toleranță pentru cei ce nu aparțin grupului şi nu poate fi vorba despre toleranță pentru societatea pluralistă dezvoltată pe valorile umanismului. În locul acestora trebuie cultivate sisteme de valori care să aibă un fundament divin. Ca urmare, atunci cînd nu se reclamă necesitatea unui stat clerical, se consideră că este nevoie de un stat capabil să controleze din punct de vedere religios modul de gîndire şi de acțiune în interiorul statului[187].

Coordonînd un vast proiect de cercetare a fundamentalismului în diverse arii geografice şi culturale, Marty E. Martin şi R. Scott Appleby se opresc asupra unor „trăsături de familie" asemănătoare celor de mai sus, dar pe care le enumerăm în virtutea nuanțelor pe care le aduc:

1. Fundamentalismul este o formă a idealismului religios. În perspectiva acestuia, transcendența este singura imuabilă; ea oferă o bază sigură şi ireductibilă pentru identitatea personală şi comunitară; la baza acestei identități stă o revelație divină, care exprimă adevărul întreg, nediferențiat.
2. Construirea identității pe baza revelației îi determină pe fundamentalişti să refuze raționalitatea secularizată şi orice înclinație spre relativism.
3. Identitatea este modelată de o serie de eshatologii dramatice de sorginte divină. În acest sens, fundamentaliştii se opresc asupra unor momente istorice particulare, pe care încearcă să le pună în acord cu tradiția şi cu textele sacre şi le interpretează conform unor calcule esoterice ale timpului şi spațiului.

[187] Hava Lazarus-Yafeh, *Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*, ed. cit., pp. 45-53.

4. Bazîndu-se pe o dinamică a confruntării şi opoziţiei, fundamentaliştii îşi mitologizează duşmanii. Ei îşi situează duşmanii într-o structură mitică sau eshatologică bazată pe o retorică a negației. În felul acesta, indiferent de identitatea duşmanului, fundamentalismele fixează granițe care protejează grupul de contaminare şi îi păstrează puritatea.
5. O altă caracteristică a fundamentalismelor este agresivitatea activității misionare. Adesea elementele moderate din interior, care încearcă să cultive relații de armonie cu cei din afara grupării fundamentaliste, stîrnesc destul de repede furia grupului.
6. Ingredientul care urgentează dezvoltarea fundamentalistă şi inspiră activismul lor este ideea unui pericol imediat. Fundamentalismele se nasc sau cunosc o dezvoltare mai accentuată în perioadele de criză. Aceasta criză poate fi una reală sau imaginară , dar întotdeauna apare ca o amenințare. Cel mai adesea, criza este concepută ca o criză a identității. Retorica crizei este în măsură să justifice orice măsuri extreme. Fundamentalismul conține un impuls totalitar în virtutea căruia recurge la măsuri de schimbare totală a societății prin înlocuirea structurile existente cu un sistem care să emane din principiile religioase.
7. În dezvoltarea acestor sisteme, care cuprind deopotrivă societatea, politica, economia, fundamentalismul se dovedeşte a fi selectiv cu tradiția şi cu modernitatea. Fundamentaliştii selectează cu atenție din corpusul de doctrine doar acele elemente ce servesc scopurilor lor ideologice. Fundamentaliştii desprind doctrinele străvechi din contextul lor, le instituționalizează şi le folosesc ca arme ideologice împotriva a tot ceea ce le apare ca ostil.
8. Liderii harismatici şi autoritari sînt cei care joacă rolul central în procesul interpretării tradiției, al evaluării modernității, ca şi în adoptarea selectivă a unor elemente din ambele.
9. Fundamentaliştii demonstrează în strategiile şi prin metodele lor că au o afinitate mai mare pentru modernism decît pentru tradiționalism. Cu toate resentimentele față de modernitate, ei se folosesc de mijloacele ei pentru a lupta împotriva occidentalizării.

10. În atingerea acestui scop, şi a altora, fundamentaliştii recurg la apelul de masă. Apelul la mase largi de oameni a putut fi victorios şi datorită folosirii mijloacelor moderne de comunicare în masă: radioul, televiziunea. Marty E. Martin şi R. Scott Appleby ilustrează în mod convingător faptul că centrele de formare a noilor identităţi nu mai sînt sinagoga, biserica sau moscheea locală, ci radioul şi televiziunea. Acestea sînt un element semnificativ în cultivarea unei intoleranţe care devine de data aceasta un fenomen global[188].

Aspecte ale trăsăturilor schiţate mai sus am putea sesiza, probabil, la nivelul unor manifestări religioase pe care am găsi de cuviinţă să le punem sub semnul tradiţiei religioase. Spre deosebire de tradiţia pe care o revendică în numele unei anumite religii, ideologiile religioase sînt dominate de instinctul lor totalitar. Ca şi în cazul religiilor secularizate, cum am putut vedea în cazul ideologiei marxiste, impulsul totalitar generează intoleranţă şi atrage după sine violenţa.

În acest sens, Marty E. Martin şi R. Scott Appleby subliniază faptul că o componentă constantă, fără de care nu putem înţelege diferenţa dintre revendicările diverselor tradiţii religioase şi mişcările fundamentaliste, are în vedere ideea de *a lupta*. Această luptă este intrinsecă tuturor trăsăturilor de familie ale mişcărilor de renaştere spirituală pe care le aşezăm sub semnul fundamentalismului. Deşi e general răspîndită ca gestionare a violenţei, Marty E. Martin şi R. Scott Appleby evidenţiază un cumul de sensuri totalizate în ideea de luptă promovată de mişcările fundamentaliste: 1) un prim nivel al luptei se referă la faptul că fundamentaliştii sînt militanţi şi ripostează deoarece îşi văd identitatea ameninţată; 2) ei luptă pentru a apăra o viziune asupra lumii pe care au adoptat-o sau au moştenit-o şi pe care doresc să o facă mai puternică sau să o impună ca universală; 3) luptă cu anumite "arme". Acestea sînt formate din elemente care sînt considerate a fi fundamentale şi sînt

[188] Sintetizăm cele 10 trăsături de familie după Marty E. Martin şi R. Scott Appleby, *Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical family*, în Marty E. Martin şi R. Scott

transformate în fetişuri; 4) lupta împotriva celorlalţi este o altă dimensiune a violenței. Ceilalţi sînt duşmani, fie reali fie imaginați, dar pot fi şi elemente moderate care încearcă să adapteze credințele personale la condițiile modernității; 5) definitorie este credința că lupta se desfăşoară din voința divină sau cel puțin sub pavăza lui Dumnezeu. Această trăsătură este mai pregnant vizibilă în cazul religiilor teiste, cu referință la o transcendență personalizată[189]. Toate aceste nuanțe evidențiate de cei doi gînditori au o puternică amprentă ideologică.

Invocînd idei exprimate de gînditori precum James Davison Hunter, Hava Lazarus-Yafeh, Laurence L. Silberstein, Joan Scott, Lionel Caplan, Bruce Lawrence, Marty E. Martin şi R. Scott Appleby şi alții, constatăm că fundamentalismul este o creație a modernității. Tocmai de aceea, formele diverse pe care le capătă confruntarea grupurilor religioase cu modernitatea ne sugerează faptul că ele presupun mai degrabă o mişcare dialectică decît una de opoziție. Nici o mişcare politico-religioasă pe care am fi tentați să o socotim a fi precursoarea ideologică a fundamentalismului nu poate fi situată mai devreme de începutul secolului al XX- lea. Fundamentalismele cuprind o atît de mare varietate de idei politice, de năzuințe sociale şi modalități de legitimare încît nu pot fi cuprinse într-o esență unică. Ceea ce au în comun este faptul că fiecare dintre aceste mişcări îşi definesc şi îşi structurează experiența pe baza unui set de credințe, viziuni şi afirmații suficient de vagi ca să nu se constiuie într-o doctrină foarte coerentă şi rigidă, în acest fel lăsînd loc oricăror nevoi de dezvoltare ulterioară şi de adaptare ideologică. O componentă centrală a naşterii mişcărilor fundamentaliste este criza identității. În vederea soluționării crizei, fundamentalismele situează indivizii şi grupurile în identități particulare pe care le ridică la rang de model pentru recuperarea întregii umanități. Soluțiile propuse de mişcările fundamentaliste se concretizează în politici ce încearcă să se opună procesului de secularizare şi în acest sens, ele construiesc,

---

Appleby, (eds.), *Fundamentalism Observed*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 814-833

legitimează şi promovează forme sociale şi culturale particulare pe care le impun ca fiind absolute.

În subcapitolele ce urmează vom încerca să ilustrăm foarte pe scurt, uzînd de cîteva exemple, modul de gîndire a unor mişcări din cadrul religiilor avraamice. Există o mare diversitate de mişcări pe care le regăsim militînd pentru o varietate de probleme: de la respingerea impunerii fiscale a instituțiilor private la problema rugăciunii în şcoală; de la acțiunile desfăşurate împotriva retragerii trupelor americane din Coreea de Sud la prezența acestor trupe în Arabia Saudită sau Afganistan; de la respingerea valorilor laice la respingerea culturii occidentale construită pe valorile iudeo-creştine sau, după caz, a celor care relevă secularismul; de la refuzul modernității la contracararea globalizării occidentalizării; de la probleme locale foarte specifice la probleme de strategie mondială; şi lista poate fi mereu continuată.

Ne oprim aici asupra cîtorva secvențe din fundamentalismul iudaic, creştin şi islamic, care sper că ne vor face mai comprehensive fenomenul fundamentalist şi rezonanța pe care acesta o poate avea ca fenomen global. Invocarea acestor mişcări are doar menirea de a arăta ce tip de conținuturi pot să umple un termen cu o atît de largă, şi prin aceasta vagă, cuprindere cum este cel de fundamentalism.

Aspecte ale fundamentalismului creştin

Cuvîntul „fundamentalist" a fost utilizat pentru prima oară în 1920 de către baptistul Curtis Lee Laws într-un editorial pentru a desemna pe cei ce vor să ducă bătălia pentru reîntoarcerea la fundamentele biblice. Numele este derivat de la un set de 12 volumaşe purtînd numele de *The Fundamentals. A Testimony to the Truth,* (Testimony Publishing Company, Chicago, 1910-1915) şi au fost

[189] Marty E. Martin; R. Scott Appleby, *The Fundamentalism Project: A User's Guide*, în Marty E. Martin, R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, ed. cit., pp. IX-X.

distribuite gratuit în peste 3 milioane de exemplare. Fundamentaliştii se defineau prin raportare la interpretarea liberală a creştinismului şi propuneau o reîntoarcere la valorile originare ale creştinismului. În atmosfera de dezbateri teologice efervescente între conservatori şi liberali, fundamentaliştii credeau că Biblia cuprinde previziuni ale viitorului şi încearcă se se conformeze acestuia[190]. Astfel, fundamentalismul american se naşte ca o reacție la interpretările moderniste care încercau să adapteze Biblia la teoriile şi provocările lumii moderne[191].

Termenul fundamentalism desemnează în limbajul uzual orice mişcare religioasă tradițională militantă. De altfel, distincția între fundamentalismul protestant intolerant şi mişcările creştine conservatoare, ce ar putea fi considerate tradiția religioasă a confesiunii respective, este foarte greu de demarcat[192]. Fundamentaliştii aveau o dublă preocupare: o renaştere spirituală a indivizilor şi o renaştere a societății prin transfigurarea cetățenilor ei. Pentru aceasta era necesară, pe de o parte, o reînnoire a teologiei în confruntarea directă cu modul de resemnificare a valorilor creştine în contextul teologiei liberale, iar pe de altă parte, printr-o critică a adaptării teologiei la modernitate şi a religiozității „light" pe care o dezvoltă această acomodare.

Însă, aşa cum foarte bine sesizează Jurgen Moltmann, fundamentalismul pare să fie doar o reacție tipic creştină la provocările lumii moderne. Dacă azi privim fundamentalismul ca pe o provocare la adresa modernității, pentru a înțelege dialectica fenomenului trebuie să privim mai atent la cea dintîi provocare, adică la provocarea pe care o constituie modernitatea însăşi. Atunci vom sesiza mai clar că primii fundamentalişti nu au reacționat împotriva modernității, ci la criza pe care

---

[190] David A. Rausch, *Fundamentalist Origins,* în Marla J. Selvidge (ed.), *Fundamentalism Today. What Makes It So Attractive?*, foreword by Jerry Falwell, Brethren Press, Elgin, Illinois, 1984, p. 16.

[191] Anthony E. Gilles, *Fundamentalism. What Every Catholic Needs to Know*, St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, 1984, p. 7.

[192] Miroslav Volf, *The Challenge of Protestant Fundamentalism*, în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, SCM Press Ltd, London, 1992, p. 90.

modernitatea o produce în comunitatea religioasă şi asupra certitudinilor pe care aceasta le practică[193].

La rîndul său, Miroslav Volf, dezvoltă opinia că fundamentalismul nu este o simplă negare a modernității. Are aici în vedere faptul că fundamentalismul preia în mare măsură tehnologia modernă pentru a o utiliza în promovarea mesajului său antimodernist. Mai mult decît atît, el sesizează că în cazul fundamentalismului putem evidenția cel puțin trei trăsături pe care le are în comun cu modernitatea. O primă trăsătură este individualismul. Fundamentalismul împărtăşeşte un individualism soteriologic ce angajează viața individului față către față cu Dumnezeu. Biserica este importantă doar ca mijloc de salvare a indivizilor „renăscuți". O a doua trăsătură este acceptarea raționalismului ştiințific. Aşa se explică faptul că atunci cînd polemizează cu anumite teorii ştiințifice, fundamentalismul o face în numele ştiinței. O a treia trăsătură este fundaționalismul epistemologic, adică argumentarea cunoaşterii pornind de la o credință fondatoare pe care aceasta se construieşte[194]. Însă, Volf nu poate face abstracție că există un element negativ ce însoțeşte toate aceste trăsături în cazul fundamentalismului. Este vorba despre exclusivismul militant, uneori chiar violent, cu care îşi comunică mesajul[195]. Cu toate acestea, ceea ce apare ca o trăsătură distinctivă a fundamentalismului american este că el trebuie să îşi exprime mesajul în condițiile democrației şi într-un limbaj cît mai apropiat de cel democratic.

Mai mult decît în orice mişcare fundamentalistă, scripturalismul este o caracteristică a fundamentalismului creştin. El se bazează pe premisa că Biblia cuprinde adevărul absolut, dat o dată pentru totdeauna şi este destinată să reglementeze toate acțiunile şi să modeleze întreaga creație umană. Dincolo de încărcătura negativă pe care o resimțim în înțelegerea scripturalismului ca literalism, Vincent P. Branick arată că scripturalismul nu înseamnă o interpretare literală oarbă. Dimpotrivă, fundamentaliştii încearcă doar să evite interpretările figurate sau

[193] Jurgen Moltmann, *Fundamentalism and Modernity*, în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, ed. cit., p. 100.
[194] Miroslav Volf, *The Challenge of Protestant Fundamentalism*, în op. cit., pp. 93-94.

simbolice bizare. Ceea ce este caracteristic scripturalismului este tocmai adevărul totalizator al Scripturii. Astfel, Fundamentalismul se poate adresa în mod direct omului modern şi devine deosebit de atractiv pentru acesta printr-o interpretare a Bibliei centrată pe adevăr[196]. Pentru Branick, Biblia este depozitară a adevărului exprimat în cuvîntul lui Dumnezeu. Ea nu poate fi considerată o colecție de mituri, nici măcar în sensul în care critica biblică vorbeşte de mit ca narațiune generată de experiența interioară a indivizilor sau a comunității, comunicată pentru a imprima un adevăr religios[197].

Fiind asumată drept Cuvîntul inspirat al lui Dumnezeu, Scriptura serveşte drept criteriu al adevărului, este autoritatea unică ce reglementează toate problemele privind viața şi practica creştină, fixează principiile ce trebuie urmate. Caracterul inspirat nu are în vedere decît faptul natural prin care omului, ca ființă creată de către Dumnezeu, ia fost dată capacitatea de a fi un vehicul al inspirației divine.

Caracterul inspirat al Scripturii subliniază în viziunea lui Packer prezența activă a divinității în producerea Scripturilor[198]. Ca urmare, el consideră că în fundamentalism nu putem găsi o exigență rigidă care să aibă în vedere înțelegerea strict literală a scripturii. Mărturie stau o serie de evenimente contemporane ce pot fi recunoscute în structurile simbolice ale Bibliei. Interpretarea biblică presupune o serie concentrică şi diverse paliere ale interpretării. De la sensul pe care îl are fiecare text în contextul din care este luat se trece spre dezvoltarea acestuia în legătură cu cartea din care face parte şi mai apoi la imbogățirea sensului literal prin semnificațiile pe care le conferă introducerea acestuia în contextul Bibliei privită ca un întreg. Raportarea la toate aceste contexte se bazează pe principiul hermeneutic al interpretării scripturii prin scriptură. Autorul recunoaşte faptul că sensul literal este cel fundamental, dar argumentează că acest literalism trebuie privit ca un respect deosebit acordat discursului

---

[195] Idem, p. 96.
[196] Vincent P. Branick, *The Attractiveness of Fundamentalism*, în Marla J. Selvidge (ed.), *Fundamentalism Today. What Makes It So Attractive?*, ed. cit., p. 21.
[197] Idem, p. 23.

biblic ca atare, şi reprezintă în ultimă instanță un protest impotriva încercărilor de a impune în exercițiul interpretării a unor categorii ce sînt străine contextului scripturistic – cum ar fi, de exemplu, considerarea unor narațiuni biblice drept mituri, sau ca structuri simbolice care țin de o experiență specială, pur spirituală[199].

Avînd în vedere conotația negativă pe care „literalismul" o are pentru omul modern, Packer sugerează că ar trebui înlocuit termenul „literal" cu termeni substitutivi care să arate că Scriptura trebuie interpretată în sensul său intenționat, natural, adică în primul rînd prin ceea ce textul însuşi spune[200]. Deoarece textul Scripturii „este dat de Dumnezeu cuvînt cu cuvînt; mesajul acesteia este o unitate organică, Cuvîntul infailibil al unui Dumnezeu infailibil, este o rețea de adevăruri revelate centrate pe Christos. Ea trebuie să fie interpretată în sensul ei natural, potrivit asumpției armoniei sale interioare; iar înțelesul său poate fi descoperit doar de către cei care caută cu umilință şi primesc cu bucurie ajutorul Sfîntului Spirit"[201].

După cel de-al doilea Război mondial fundamentaliştii preferă să se numească evanghelici, datorită corelațiilor ce puteau fi făcute între fundamentalişti şi opțiunile de extremă dreaptă. La început aceştia urmăreau doar o refacere pe baze creştine, evanghelice a structurilor sociale şi comunitare. Treptat, devine tot mai vizibil interesul lor ideologic de a da o dimensiune creştină acțiunilor statului şi de a exercita presiuni pe scena politică în vederea îndeplirii programului lor de recreştinare a Americii.

Un aspect important al fundamentalismului american este anticomunismul său exprimat prin mai multe voci, dintre care amintim pe Billy James Hargis, fondatorul C*ruciadei Creştine* care luptă împotriva demonicei Uniuni Sovietice şi a tot ceea ce poate fi privit ca infiltrare a comunismului – presa liberală, profesorii de stînga, Curtea Supremă etc. –

---

[198] J. I. Packer, *"Fundamentalism" and the Word of God. Some Evangelical Principles,* Inter-Varsity Fellowship, London, 1958, p. 77.
[199] Idem, p. 101.
[200] Idem, p. 105.
[201] Idem, pp. 113-114.

toate acestea fiind considerate a fi parte a unei conspirații satanice care are drept scop distrugerea Americii creştine[202].

Înscriindu-se într-un fenomen general, recrudescența mişcărilor fundamentaliste în America anilor 1970 se explică, după Kepel, atît prin evenimente cum ar fi interzicerea rugăciunii în 1962, sau legalizarea, cu anumite restricții a avortului în 1972, cît şi prin amenințarea pe care o resimt aceste mişcări din partea umanismului laic ce se manifesta ca bază a sistemelor axiologice în viața culturală şi în întreaga sferă publică. Nu întîmplător în *Listen, America*, Falwel va insista în acțiunea sa de recreştinare a Americii asupra a cinci probleme ce trebuiau înlăturate din practica socială: avortul, homosexalitatea, pornografia, umanismul, şi degradarea familiei[203].

Anul 1976 pare să fie decisiv pentru noua turnură pe care o ia acțiunea fundamentaliştilor prin susținerea lui J. Carter, care era un reprezentant al Partidului Democrat, prin urmare era ceea ce în termeni americani se numeşte un reprezentant al liberalismului. Însă, un impact decisiv asupra dezvoltării mişcărilor evanghelice a avut succesul în alegeri a lui Ronald Reagan, care nu numai că a fost susținut în alegeri de mişcările politico-religioase, dar se înconjura de proeminente personalități ale fundamentalismului şi se considera el însuşi ca reprezentativ pentru aceste mişcări.

Analiştii au sesizat încă de la început că Reagan nu părea a fi tocmai un model de opțiune creştină şi nu avea nici un mediu care să faciliteze într-un mod special relațiile sale cu mişcările fundamentaliste. El avea o formație religioasă destul de vagă. Era o vedetă de film, legată de Hollywood, ce era privit de fundamentalişti ca o hazna, ca un izvor al răului care se varsă peste toată America. Nu este deloc întîmplător că pînă astăzi există grupuri conservatoare care consideră că participarea la un

[202] Karen Armstrong, *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, HarperColinsPublishers, London, 2000, p. 216.
[203] Giles Kepel, *Dumnezeu îşi ia revanşa,* Ed. Artemis, Bucureşti, 1994, p. 125.

film este ceva moral intrinsec rău[204]. Ceea ce îi determină, totuşi, pe mulți fundamentalişti să sprijine candidatura lui Reagan pare să fie perspectiva sa politică marcat conservatoare. Treptat, însă, bucurîndu-se de o bună „asistență" religioasă, în calitate de guvernator, Reagan afirma: „Întotdeauna am crezut că există o anumită schemă divină a lucrurilor. Nu sînt într-u totul capabil să explic cum alegerea mea a avut loc sau de ce sînt eu aici, decît crezînd că aceasta este un plan al Lui Dumnezeu pentru mine. Eu cred că este foarte clar că ni s-a dat un control asupra destinului nostru deoarece avem şansa de a alege. Ni s-au dat un set de reguli sau principii călăuzitoare în Biblie în conformitate cu care să trăim, şi stă în puterea noastră dacă le vom respecta sau nu"[205].

Evocînd personalitatea lui Reagan în momentele din faza terminală a bolii sale, Jerry Falwell îşi reaminteşte o discuție din campania electorală în care candidatul la preşedinție i-a mărturisit cum şi cînd a păşit pe urmele lui Iisus Hristos. A simțit atunci că este omul care trebuie să conducă America. Venind pe scena politică într-un moment de criză Reagan a apărut mişcărilor conservatoare şi fundamentaliste ca un erou ce avea să redea Americii înțelepciunea morală desprinsă din tradiția sa biblică. Falwel consideră că bazîndu-se pe sprijinul mişcărilor fundamentaliste, Reagan nu numai că a devenit preşedinte, dar a şi reuşit să reconstruiască țara pe valorile creştine[206]. Reagan propunea o dezvoltare pe baze biblice a patriotismului american şi transformarea Americii într-un Nou Ierusalim[207]. Pe acest tip de mesaj încearcă mişcările fundamentaliste ce au sprijinit candidatura lui Reagan să îşi întemeieze atît acțiunea de renaştere comunitară cît şi maniera de înțelegere a modului lor de integrare globală.

Una dintre cele mai importante dintre aceste mişcări politico-religioase este Majoritatea Morală, a cărei lider este Jerry Falwell. În

---

[204] Richard V. Pierard, *Ronald Reagan and The Evangekicals,*în Marla J. Selvidge (ed.), *Fundamentalism Today. What Makes It So Attractive?*, ed. cit., p. 47.
[205] Citat în Richard V. Pierard, *Ronald Reagan and The Evangekicals*, în op. cit., pp. 49-50.
[206]Jerry Falwell, *Ronald Reagan, my political hero*, http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=28649, posted: August 17, 2002.

încercarea de recreştinare a Americii, Falwell pleacă de la restaurarea moralei individuale printr-o angajare directă a fiecărui individ în procesul recunoaşterii politice a valorilor creştine şi al noului tip de integrare socială şi culturală pe care îl propune. Chiar dacă fundamentalistul nu doreşte să devină om politic, în confruntarea cu răul pe care modernitatea îl reprezintă prin consecinţele, considerate nefaste, exercitate asupra credinţei şi practicii comunitare, el simte că lumea a luat-o pe un drum greşit şi ca atare trebuie să intervină pentru îndreptarea cursului istoriei.

În ce priveşte politicile publice ale Majorităţii Morale, acestea întîmpină critici de pe două poziţii majore. Pe de o parte, creştinii liberali şi creştinii conservatori formulează critici bazate pe convingerea că biserica nu trebuie să fie în aşa mare măsură implicată în politică; pe de altă parte, gînditorii seculari formulează critici bazate pe garantarea libertăţii de exprimare, separarea bisericii de stat, rezolvarea conflictelor prin mijloace specifice ordinii democratice[208]. Drept consecinţă, se poate observa o etapă de retragere din sfera politică propriu-zisă şi o mai mare concentrare pe aspectele educaţionale şi sociale o dată cu transformarea de către Jerry Falwell a Majorităţii Morale în Federaţia Liberty. Un aspect important al acestei schimbări – determinată şi de factori externi cum ar fi creşterea nepopularităţii mişcării, dar şi de factori interni ce ţin de dinamica fundamentalismului ca ideologie politico-religioasă – este vizibil pentru exegeţii fundamentalismului tocmai în înlocuirea termenului „morală" cu cel de „libertate". Kepel observă că trecerea pe un plan aparent secund a problemei politicului şi focalizarea mesajului şi a acţiunii pe probleme sociale şi educative este o caracteristică nu numai a fundamentalismului protestant american, ci şi a mişcărilor fundamentaliste în cadrul catolicismului, sau a islamului, ori a iudaismului[209].

---

[207] Giles Kepel, *Dumnezeu îşi ia revanşa*, ed. cit., p. 142.
[208] Edgar A. Towne, *Fundamentalism's Theological Challenge to the Churches*, în Marla J. Selvidge (ed.), *Fundamentalism Today. What Makes It So Attractive?*, ed. cit., p. 32.
[209] Giles Kepel, *Dumnezeu îşi ia revanşa,* ed. cit., p. 154.

Alături de Majoritatea Morală, un loc important în procesul renaşterii spirituale americane trebuia să îl joace Universitatea Liberty, care pornea de la un nou concept de educație, bazat pe valorile creştine. Astfel, devenea posibilă, în mod paractic, o ruptură cu valorile dominante ale umanismului laic şi reconstrucția mesajului social şi etic al mişcării pe baza adevărului unic cuprins în Scripturi.

În noile condiții, activitatea lui Falwell desfăşurată atît prin Universitatea Liberty cît şi prin Federația Liberty "urmăreşte o răsturnare mult mai profundă decît efemera alianță cu capul statului sau cucerirea ipotetică a puterii executive. Lupta trebuie dusă pe tărîmul valorilor şi al productivității. "Umanismul laic" e considerat rădăcina tuturor relelor pe care le denunță evanghelicii şi fundamentaliştii şi acesta e nivelul la care trebuie propagat mesajul"[210]. Un loc central în procesul de reîncreştinare a societății moderne americane îl ocupa tocmai lupta împotriva locului privilegiat pe care umanismul secular la cîştigat în domeniul culturii şi al pieței, al media şi al produselor audiovizuale. De aceea în proiectul educativ al lui Falwel un rol important îl juca educația media şi cultura media. Stăpînirea celor mai variate mijloace de comunicare, concentrarea pe abilitatea de a folosi limbajul şi tehnicile cele mai moderne de comunicare a mesajului evanghelic este o preocupare intensă în Universitatea Liberty[211].

Quentin Schultze relevă că Falwell încearcă să construiască o universitate care să-i pregătească pe tineri pentru o carieră, pentru a deveni lideri importanți, capabili să contribuie la transformarea lumii. Pentru aceasta a adoptat un curriculum ce să ofere o pregătire dincolo de cadrele confesionale, dar care să fie în armonie cu un stil de viață bazat pe un cod comportamental creştin şi cu cultivarea unei atmosfere de pietate în mediul academic. Modelul universitar imaginat de Falwell poate fi dedus din chiar cuvintele acestuia: „Ceea ce Notre Dame este pentru tinerii romano-catolici şi ceea ce Brigham Young este pentru tinerii

[210] Idem, p. 155.
[211] Idem, p. 160.

mormoni, va deveni Universitatea Liberty pentru studenții evanghelici şi fundamentalişti care cred în Biblie"[212].

Acest ideal educativ a fost analizat şi de Susan Rose, care a constatat că şcolile creştine desfăşoară o largă acțiune în vederea stabilirii unui mai mare control asupra educației tinerilor şi a mijloacelor de socializare a acestora, pentru a-i proteja de degradarea vieții seculare moderne. Fundamentalismul creştin încearcă să construiască un sistem alternativ de educație – bazat pe o viziune holistă centrată pe creşterea spirituală şi pe cuvîntul lui Dumnezeu – care, în cele din urmă, să elimine şcolile publice ce propun o educație în perspectiva valorilor umanismului secular[213]. În acest scop, Falwell doreşte să construiască o "super-universitate" a lui Dumnezeu care să aibă un real impact asupra culturii întregii lumi făcînd din America un purtător de stindard al recreştinării întregii lumi[214].

Falwel cultivă convingerea că umanismul laic reprezintă un dublu rău: un rău social şi unul etic. În plan social individul este îngrădit în libertatea sa, datorită sistemului educativ american ce întreține spiritul unei dependențe față de un stat providențial care ar fi menit să asigure securitatea indivizilor, dar în realitate le îngrădeşte libertatea. În plan etic, umanismul secular conduce la o prea mare permisivitate, şi la o lipsă de interes pentru problemele celor aflați în nevoi. De aceea, Falwell consideră că este necesar ca să se restituie organizațiilor religioase rolul educativ, cel caritabil şi grija pentru sistemul de sănătate, care pînă nu de mult erau recunoscute drept atribuții tradiționale ale bisericii. Pastorul american e încredințat că se impune o restrîngere pe baze creştine a permisivității în registrul moral prin refacerea legăturilor fireşti între

[212] Quentin Schultze, *Two Faces of Fundamentalist Higher Education*, în Marty E. Martin, R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, ed. cit., p. 505.
[213] Susan Rose, *Christian Fundamentalism and Education in the United States*, în Marty E. Martin, R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, ed. cit., p. 478.
[214] Jerry Falwell, *God's 'super university'*, http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=32631, posted: May 17, 2003.

individ, familie, şi stat, prin acordarea unui rol important comunității religioase ca mediator între aceste elemente structurale ale societății[215].

Recreştinarea capătă forma unei terapii sociale şi culturale bazată pe "refuzul unei modernități, a cărei logică e simțită ca străină şi alienantă, ca dizolvantă a identității individuale şi familiale"[216]. Afirmarea unei noi identități religioase pe scena politică este menită să înlăture o etapă în care politicile publice au valorizat standarde care nu se mai bazau pe tradiția biblică a Americii şi în consecință "avortul a devenit legea pământului, teoria evoluției a devenit un fapt în academie, şi devianțele sexuale au devenit comportamente convenționale în societatea seculară"[217].

Un prim pas spre instaurarea unei noi ordini morale este, după Falwell, reîntoarcerea la înțelepciunea părinților fondatori ai Americii care au afirmat importanța Bibliei şi a valorilor iudeo-creştine în definirea națiunii. Pentru a ilustra tradiția creştină a Americii, Falwell invocă următoarele: 12 din cele 13 colonii au incorporat cele 10 porunci în corpul lor legislativ; cel de-al doilea preşedinte, John Adams, arăta că legea dată pe Sinai este un cod moral, civil şi religios central în definirea omului şi a societății; preşedintele George Washington a arătat că e imposibil să guvernezi lumea fără Biblie şi fără Dumnezeu; în 1782 Congresul a votat o rezoluție ce recomanda utilizarea Bibliei în şcoli; Henry Laurens arăta că este mîndru ca numele său să fie legat de o Constituție care promovează respectul pentru Dumnezeu şi virtute. Falwell constată că idealurile şi standardele morale tradiționale care au definit istoria şi națiunea americană au fost înlocuite de absoluturi arbitrare ce nu au nici o bază în istoria sau doctrina religioasă[218]. Soluția este reîntoarcerea la fundamentele biblice ale tradiției americane. Un rol important în procesul reîntoarcerii la fundamente îl are, alături de

[215] Giles Kepel, *Dumnezeu îşi ia revanşa,* ed. cit., p. 12.
[216] Idem, p. 162.
[217] Jerry Falwell, *Our dying values*, http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=33419, posted: July 4, 2003.
[218] Ibidem.

dezvoltarea sistemului educativ şi al celui instituțional, dezvoltarea Bisericii Electronice.

Analizele făcute de Angela Ann Zukowski subliniază faptul că mijloacele de comunicare în masă au produs o modalitate nouă de înțelegere a stilului de viață, a religiei şi a culturii. Teologia nu face nici ea abstracție de noile relații pe care le instituie dezvoltarea tehnologică. Impactul deosebit pe care îl au teleevanghelizatorii şi „Biserica Electronică" în America se datorează faptului că televiziunea a schimbat fundamental modul în care omul se raportează la realitate. În viziunea autoarei, facilitățile pe care le aduce computerul, şi toate formele de comunicare electronică mijlocite de acesta, creează un nou mediu de transformare a mentalității şi de propagare a mesajului evanghelic. Succesul Bisericii electronice este conceput ca parte a revoluției comunicațiilor electronice. Iar faptul că noua eră a informației presupune imaginea ca factor modelator al percepției şi gîndirii, atrage după sine schimbări majore asupra modului în care omul contemporan priveşte lumea, societatea, cultura şi religia[219].

Un alt aspect important în înțelegerea mişcărilor fundamentaliste este că la fel ca şi în cazul celorlalte fundamentalisme, cel creştin american dă o interpretare religioasă evenimentelor contemporane semnificative[220]. Din tragedia atacului terorist sinucigaş ce s-a abătut asupra națiunii americane la 11 septembrie, Falwell desprinde două urmări pozitive. Mai întîi, faptul că mulți cetățeni au căzut în genunchi în fața atotputerniciei lui Dumnezeu pentru a invoca grația sa în momentele de disperare ale națiunii. În al doilea rînd, se constată o renaştere a patriotismului pe întreg cuprinsul Americii. Falwell exprimă speranța că acestea reprezintă începutul unei noi pietăți şi a unei reîntoarceri spre

[219] Angela Ann Zukowski, *The Electronic Church*, în Marla J. Selvidge (ed.), *Fundamentalism Today. What Makes It So Attractive?*, ed. cit., p. 63.

[220] O modalitate de interpretare fundamentalistă a istoriei este cea propusă de Falwell în legătură cu crearea Statului Israel în 1948. Acesta a fost privit ca cel mai important semn al iminentei reveniri a lui Hristos. Convinşi fiind că a doua venire a lui Hristos nu putea avea loc pînă cînd evreii nu vor reveni în Țara Sfîntă, fundamentaliştii creştini consideră ziua de 14 mai 1948, cînd Ben Gurion a proclamat naşterea Statului Israel, cea mai importantă zi din istorie de la înălțarea lui Iisus la cer încoace. Vezi Karen Armstrong, *The Battle for God*, ed. cit., p. 217.

loialitatea națională. Falwell încheie retoric: „cei ce au mîndria de a fi americani nu trebuie să îşi ceară scuze pentru aceasta”[221].

Falwell exprimă convingerea că o modalitate de a cîştiga războiul cu terorismul pe care îl poartă America este cea a mobilizării credincioşilor din întreaga țară într-un efort de invocare a protecției divine. Consideră că rugăciunea este o necesitate urgentă deoarece „Dumnezeu a promis să vindece America dacă ne vom ruga. În fapt, *II Coronici 7:14* ne spune: ‘Şi se va smeri poporul meu care se numeşte cu numele Meu, şi se vor ruga şi vor căuta fața Mea, şi se vor întoarce de la căile lor cele rele, atunci îi voi auzi din cer, le voi ierta păcatele lor şi le voi tămădui țara’”. Pentru realizarea acestui scop, Falwell recrutează un milion de luptători prin rugăciune deoarece: rugăciunea poate face tot ceea ce poate face Dumnezeu şi pentru că rugăciunea poate face orice rugăciunea este omnipotentă; toate greşelile noastre sînt greşeli ale rugăciunii; nimic important nu poate fi realizat fără rugăciune; rugăciunea este cea mai puternică forță din lume, ea poate schimba atît oamenii cît şi lucrurile; cel care nu reuşeşte să se roage se lipseşte pe sine şi America de puterea şi ajutorul lui Dumnezeu; rugăciunea este darul pe care oricine poate să-l facă pentru America[222].

Destinul Americii este corelat în interpretarea fundamentalistă a istoriei cu destinul întregii omeniri. Peggy Ann Leu Shriver relevă modul în care fundamentaliştii cultivă imaginea unei Americi care a primit o binecuvîntare aparte şi o protecție specială din partea lui Dumnezeu. Ea este Noul Israel dăruit cu o vocație unică şi un destin special. Din această convingere emerge conştiința că națiunea americană are misiunea de a readuce întreaga lume la Creştinism[223].

Ca fenomen global, fundamentalismul este asociat cu violența publică. Deşi nu îl vizează direct pe Falwell, trebuie să spunem că în

[221] Jerry Falwell, *Rebuking patriotism*, http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=24621, posted: September 22, 2001
[222] Jerry Falwell, *Pray For America*, http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=24911, posted: October 13, 2001.

ciuda imaginii idealizate pe care o avem asupra practicii creştine, violența face parte din mijloacele creştine de acțiune publică ce îşi găsesc o justificare morală, biblică. Un exemplu de terorism religios este cel practicat, în vederea apărării drepturilor copiilor nenăscuți încă, împotriva clinicilor în care se practică avortul. Mark Juergensmeyer aduce ca exemple atacurile reverendului Michael Bray îndreptate împotriva clinicilor şi a stafului acestora, acte justificate prin invocarea principiilor creştine. De asemenea, pot fi amintite atacurile teroriste ale lui Robert Rudolph îndreptate împotriva simbolurilor imoralității sexuale cum ar fi barurile în care se adună lesbiene sau bomba ce a explodat la jocurile olimpice din Atlanta în 1996[224]. Astfel de acte de terorism sînt desfăşurate în numele apărării valorilor autentice ale religiei creştine. Limbajul religios este utilizat pentru a justifica acțiunile de maximă violență circumscrise unei ideologii a violenței simbolice.

Aspecte ale fundamentalismului iudaic

Idealul sionismului secular este cel al construirii unei națiuni moderne şi a unui stat democratic. Majoritatea evreilor din Israel, ca şi din diaspora, asumă valorile moderne ale societății pluraliste occidentale. Însă, manifestarea fundamentalismului ca fenomen global este prezentă, cu particularitățile sale, şi în cadrul numeroaselor mişcări ce se revendică de la tradiția iudaismului.

În cazul iudaismului, fundamentalismul nu trebuie definit nici istoric şi nici prin referința etimologică pe care majoritatea cercetătorilor o consideră ca irelevantă. De asemenea, deşi într-un sens larg putem vorbi despre scripturalism, Aaron Kirschenbaum evidențiază că, totuşi, literalismul nu a fost şi nu este nici astăzi o caracteristică a interpretării în

[223] Peggy Ann Leu Shriver, *Standing Firm in an Earthquake*, în Marla J. Selvidge (ed.), *Fundamentalism Today. What Makes It So Attractive?*, ed. cit., p. 78.
[224] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley, 2000.

iudaism[225]. În acest sens, Jacob Neusner relevă că dacă luăm fundamentalismul în sensul său hermeneutic, aşa cum apare el ca şi categorie a teologiei creştine protestante, atunci putem spune că nu există nici o mişcare în interiorul iudaismului care să poată fi pusă sub semnul scripturalismului, sub aspectul interpretării literale a textelor sacre. Iudaismului îi este specific faptul că interpretează Tora prin intermediul tradiției talmudice şi a celei midraşice, ceea ce înseamnă că dacă vorbim de fundamentalism în sensul în care acesta apare în lumea creştină protestantă, termenul este inaplicabil vreunei mişcări iudaice şi cu atît mai mult iudaismului în general[226]. Totuşi, putem sesiza o modalitate particulară pe care o ia „scripturalismul" iudaic în modul în care textele sacre sînt utilizate ca bază a sistemului educativ. Michael Rosenak arată că educația realizată în comunitatea iudaică este o modalitate de socializare bazată pe respectarea riguroasă a Legii. În centrul sistemului educativ stă credința că Tora, în maniera în care este ea interpretată de rabini, oferă o perspectivă asupra lumii şi acțiunii practice şi conține soluții la toate problemele. O astfel de abordare e considerată de Rosenak a fi fundamentalistă datorită caracterului îngust, autoritar şi nemediat. „Este nemediată în sensul că tradiția este prezentată ca monolitică, sfîntă şi ataşată formulărilor teologice premoderne, care nu angajează sensibilitatea sau resursele cunoaşterii moderne, ci este pur şi simplu aplicată la atitudinile şi situațiile moderne. Abordarea este autoritară deoarece propunătorii săi nu văd tradiția ca pe o deliberare vastă, variată şi în mod necesar valorizatoare; în schimb, explicarea corectă a tradiției şi fidelitatea față de aceasta necesită sprijinirea totală pe autoritățile propriu-zise care pot spune cu exactitate înțelesul fiecărui lucru în parte. Abordarea este îngustă deoarece interesul e focalizat pe probleme

[225] Aaron Kirschenbaum, *Fundamentalism: A Jewish Traditional Perspective*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective,* ed. cit., p. 188.
[226] Jacob Neusner, *What is the Challenge of Contemporary Jewish Fundamentalism* în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, ed. cit., p. 45.

ritualice exterioare şi pe cele național-politice, care sînt rezolvate în mod simplist pe baza asociațiilor şi structurilor mitice"[227].

O poziție care ne dă în mai mare măsură posibilitatea de a discuta despre fundamentalism în cadrul iudaismului – şi în acelaşi timp ne permite o analiză a fundamentalismului evreiesc ca ideologie – este cea a lui Ian S. Lustick, care defineşte fundamentalismul evreiesc drept un stil politic pus sub semnul imperativului unei acțiuni politice de transformare revoluționară a societății[228].

Silberstein consideră că studiul fundamentalismului evreiesc este deosebit de important pentru înțelegerea conflictelor ideologice din lumea evreiască, şi în special din Israel. Fundamentaliştii construiesc şi transmit o viziune particulară a identității evreieşti, a iudaismului şi istoriei evreieşti în baza căreia, cel mai adesea, încearcă să reabiliteze condiția evreiască pe care o văd amenințată în chiar esența ei de către ideologia sionistă secularizată. Autorul consideră că pentru înțelegerea fenomenului e necesar ca analiza să fie focalizată pe societatea israeliană, deoarece aici există o concentrare a luptei culturale şi ideologice dintre iudaism şi modernitate, reprezentativă pentru fenomenul fundamentalismului la nivelul întregii lumi evreieşti.

Trebuie să subliniem că rolul important jucat de fundamentalismul evreiesc în societatea israeliană se bazează pe facilitățile de care se bucură diversele minorități ideologice în afirmarea lor publică. Însă, Ian S. Lustick relevă influența deosebită a fundamentalismului iudaic nu numai in societatea israeliană, ci şi în întreg Orientul Mijlociu. Ea poate fi explicată în primul rînd prin concentrarea în spațiul Israelului a mai multor puncte fierbinți cum ar fi: problema palestiniană şi a refugiaților palestinieni, Moscheea al-Aksa, Domul Rocii, statutul Ierusalimului ca Oraş Sfînt pentru toate cele trei mari religii abrahamice. La acestea se mai adaugă o problemă deosebit de delicată: majoritatea lumii arabe consideră

[227] Michael Rosenak, *Jewish Fundamentalism in Israeli Education*, în Marty E. Martin, R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, ed. cit., p. 397.
[228] Ian S. Lustick, *Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 105

Israelul o intruziune a imperialismului occidental într-o zonă destinată să fie predominant musulmană[229].

Un aspect important în înțelegerea fundamentalismelor din lumea iudaică îl constituie distincția dintre ceea ce putem numi în mod generic tradiția iudaică şi fundamentalismul evreiesc. Este evident că granița dintre cele două este la fel de vagă în cazul iudaismului, ca şi în cazul altor religii. Potrivit lui Alan Mittleman, fundamentalismul poate adesea să treacă drept o expresie credibilă a tradiției. Distincția între fundamentalism şi tradiție devine mai clară dacă luăm în considerare baza socială, relațiile ce structurează societatea, modul de legitimare a acțiunii sociale şi maniera în care este centralizată puterea politică. Dacă avem în vedere aceste elemente, putem releva, ca un prim aspect, că fundamentalismul ne apare ca un răspuns religios la problema modernă a secularizării guvernării. Secularizarea guvernării (a politicii, a statului) este în viziunea autorului cea mai relevantă dintre trăsăturile modernității care ne ajută la o bună înțelegere a fundamentalismului. Cel mai vizibil aspect este reacția împotriva secularizării identității de grup, care ia cel mai adesea forma naționalismului secular, căruia îi contrapune exacerbarea conținuturilor religioase ale culturii şi ale națiunii. Fundamentalismul ne apare ca o formă de asociere a politicului cu transcendența în condițiile date ale modernității, în care ideologiile seculare înlocuiesc religia ca temei al legitimării guvernării[230]. Ca fenomen deopotrivă modern şi politic, fundamentalismul apare tocmai ca o reacție la fundamentarea guvernării pe ideologii secularizate, pe ideea suveranității populare şi pe principiile eficienței. Acestora le opune o ideologie religioasă ce propune un nou mod de înțelegere a relațiilor politico-religioase, dar care se bazează pe relațiile structurale ale modernității.

Acțiunea fundamentalismului apare ca distinctă în raport cu activitatea politico-religioasă a comunităților tradiționale în primul rînd

[229] Ibidem.

prin faptul că acționînd în condițiile modernității, el folosește relațiile structurale ale acesteia în chiar scopul deconstrucției ei. Astfel, Mittleman evidențiază cîteva aspecte ce particularizează fundamentalismul în raport cu tradiția religioasă: mişcările fundamentaliste reprezintă forțe anti-seculare ce s-au adaptat la condițiile luptei presupuse de structurile seculare dominante; fundamentaliştii îşi construiesc propria bază socială pe noua realitate a modurilor de organizare presupuse de laicizarea societății; în acelaşi timp, spre deosebire de instituțiile religioase tradiționale, mişcările fundamentaliste au moduri de organizare modernă, de o mare complexitate, cel mai adesea autonome şi cu o identitate distinctă ce le permite să acționeze specific printre mase foarte largi[231].

O distincție aparte, care ne ajută să înțelegem o serie de nuanțe în modul de relaționare al comunităților evreieşti, ne propune Aaron Kirschenbaum. În perspectiva acestuia, putem tranşa destul de convingător între tradiția religioasă reprezentată de evreii ortodocşi (*dati'im*) şi fundamentalismul religios al evreilor ultra-ortodocşi (*haredim*). Evreii ortodocşi, ca purtători ai tradiției religioase evreieşti autentice, îşi bazează practica religioasă pe *Scriptură* şi pe interpretările acesteia cuprinse în Talmud şi în gîndirea marilor autorități rabinice; deşi formulează anumite rezerve față de acestea, ei acceptă studiile seculare şi colaborează cu evreii seculari; depun eforturi pentru a realiza o cît mai adecvată întîlnire cu cultura modernă; atribuie o semnificație religioasă Statului Israel. Evreii ultra-ortodocşi, manifestă o anumită rigiditate în ceea ce priveşte credința şi practica religioasă; resping învățătura seculară, cultura occidentală şi modernitatea (chiar dacă se bucură de beneficiile tehnicii moderne şi ale ştiinței); resping legitimitatea Statului Israel[232].

---

[230] Alan L. Mittleman, *Fundamentalism and Political developement: The Case of Agudat Yisrael*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 223

[231] Idem, p. 224.

[232] Aaron Kirschenbaum, *Fundamentalism: A Jewish Traditional Perspective*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., pp.184-185.

Alan L. Mittleman sesizează existența a două atitudini privind emergența fundamentalismului evreiesc: pentru unii autori fundamentalismul este legat de modernitate (James Davison Hunter, Hava Lazarus-Yafeh, Israel Idalovichi, Charles Liebman) pentru alții, fundamentalismul este o temă recurentă în istoria evreiască şi nu e strict legat de modernitate (Ian Lustick)[233].

Esențial în înțelegerea fundamentalismului este, potrivit lui Israel Idalovichi, faptul că el presupune un program bazat pe intoleranță religioasă sau națională, care, în virtutea adevărului unic pe care îl formulează, îi obligă pe toți membrii comunității, ca şi pe cei dinafară, să accepte modul de viață şi gîndire ce rezultă din acceptarea acestui adevăr. Idalovichi relevă existența a patru forme ale fundamentalismului contemporan: 1) fundamentalismul ultra-ortodocşilor care aduce o rigiditate, o îngrădire a creativității şi o dogmatizare, nespecifice tradiției iudaice; 2) fundamentalismul asociat cu partidul *Kach* care bazîndu-se pe un scripturalism foarte simplist formulează o concepție naționalist-şovină şi politici sociale totalitare; 3) fundamentalismul sionismului religios care asumînd o perspectivă mistică şi mesianică propune o acțiune politică ce să grăbească venirea epocii mîntuirii; 4) tot ca o formă de fundamentalism funcționează pentru Idalovichi modul în care este însuşită Biblia de către sionismul secular, ceea ce ar reprezenta o asumare greşită a unei religii civile în care statul şi poporul sînt priviți ca entități transcendente[234].

Pe harta religioasă a Israelului pot fi evidențiați, după Menachem Friedman, doi poli: unul al fundamentalismului conservator al *haredim* pentru care reprezentativă este *Neturei Karta* (Păzitorii Cetății) şi cel al fundamentalismului inovator, revoluționar reprezentat de *Gush Emunim* (Blocul Credincioşilor). Între acesti doi poli pot fi evidențiate variate forme ale fundamentalismului evreiesc.

---

[233] Alan L. Mittleman, *Fundamentalism and Political developement: The Case of Agudat Yisrael*, în Op. cit., p. 217.
[234] Israel Idalovichi, comentat în Alan L. Mittleman, *Fundamentalism and Political developement: The Case of Agudat Yisrael*, în Op. cit., p. 119.

Confruntarea cu sionismul secular (cea mai puternică ideologie evreiască modernă) este o preocupare centrală deopotrivă pentru grupurile fundamentaliste ale h*aredim* şi *Gush Emunim*. Această atitudine este determinată de faptul că sionismul este o mişcare reprezentativă pentru fenomenul modern de transfer al puterii simbolice şi imaginative dinspre structurile tradiționale şi religioase înspre cele ale unei ideologii seculare. Ca mişcare politică şi culturală, sionismul se constituie ca o alternativă radical secularizată la tradiția iudaică. Cu toate acestea, el preia şi metamorfozează o serie de aspecte ale imaginarului religios în reconstrucția unei ideologii naționaliste seculare pe care o propune ca alternativă interpretativă a identității, a istoriei şi a acțiunii istorice. Acest tip de interpretare „furnizează ritualurile, simbolurile, miturile de bază prin care o parte semnificativă a evreilor îşi formează şi dau expresie propriei lor înțelegeri de sine ca evrei şi, totodată, stabilesc termenii şi limitele discursului evreiesc contemporan”[235]. Ca reacție la secularizarea societății, a gîndirii şi practicii rituale, ca şi a afirmării ideologiei naționale moderne adusă de ideologia sionismului laic, fundamentaliştii *haredim* opun un mesaj antisecular, bazat pe rigorile tradiției religioase. La rîndul lor, *Gush Emunim* oferă o alternativă la ideologia laică propunînd un sionism de tip mesianic, religios[236].

Fundamentalismul conservator şi fundamentalismul inovator, ca perspective politico-religioase, au în comun faptul că se raportează la o concepție tradițională asupra istoriei evreieşti pe care o interpretează în termenii tensiunii dialectice dintre exil şi mîntuire[237].

Fundamentalismul conservator consideră că lumea evreiască a statului Israel de astăzi reprezintă o deviere de la modelul de viață specific societății evreieşti. Acest model este asociat condiției exilice dintr-un trecut nostalgic pus sub semnul unei realități politico-religioase ideale. Modelul de societate pe care trebuie să se construiască viața

[235] Laurence J. Silberstein, *Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in the Study of Jewish Fundamentalism ,* în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 13.
[236] Idem, p. 15.

evreiască modernă este cel al comunităților tradiționale din Europa Centrală şi de Est de dinainte de procesul de modernizare şi secularizare.

Neusner constată o reală înflorire a fundamentalismului în cadrul dezbaterilor privind organizarea socială a credinței din iudaismul contemporan. În Israel, şi parțial şi în diaspora, după etapa de integrare a evreilor în societatea din care făceau parte şi în viața culturală a țărilor lor, un nou val ideologic de izolaționism poate fi regăsit în diferite forme în numeroasele mişcări ale iudaismului pe care diverse comunități le îmbrățişează. În ciuda a ceea ce le separă, ideologiile izolaționiste ale fundamentalismelor au, în opinia lui Neusner, cîteva trăsături comune: 1) ele resping orice interacțiuni cu lumea ce se află în afara comunității; 2) consideră că adevărul este unic, el a fost dat de dumnezeu în credința iudaică pe care o consideră identică cu adevărul propus de propria lor mişcare; 3) dau participării la viața politică un sens foarte restrictiv[238].

Principiile care determină izolaționismul propus de Neturei Karta (Păzitorii Cetății)[239] ca grup religios radical în cadrul fundamentalismului conservator, se bazează pe viziunea evreilor *haredim* (ultra-ortodocşi) asupra istoriei. Menachem Friedman ne propune următoarea versiune simplificată a acestor principii: 1) fundamentaliştii consideră încercarea sionistă de a controla mersul istoriei evreieşti drept o rebeliune împotriva lui Dumnezeu. Destinul istoric al evreilor se află în strînsă relație cu legămîntul stabilit între evrei şi Dumnezeu, aşa încît evreii nu pot să scape unui destin istoric ce presupune dialectica exilului şi a mîntuirii. Dacă pentru sioniştii seculari realizarea statului Israel reprezintă o reîntoarcere a evreilor în istorie, pentru fundamentaliştii conservatori realitatea politică a sionului şi a statului evreiesc aparține încă unei condiții aexilului; 2) Identitatea evreiască nu poate fi definită în afara Torei ca voință absolută a lui Dumnezeu. Prin urmare, termenul „națiune

---

[237] Menachem Friedman, *Jewish Zealots: Conservative versus Innovative*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 148.
[238] Jacob Neusner, *What is the Challenge of Contemporary Jewish Fundamentalism* în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, ed. cit., p. 47.
[239] Numele e preluat după un pasaj al Talmudului din Ierusalim unde se arată că învățătorii religioşi sînt adevărații păzitori ai cetății.

evreiască" nu poate avea sens decît în contextul unității dintre Israel, Tora şi Dumnezeu; 3) Neturei Karta nu doreşte să obțină poziții politice în societatea israeliană. Dimpotrivă, preferă să trăiască în condițiile exilului, ca o minoritate protejată de puterea existentă[240].

Deşi fundamentalismul ultra-ortodox se revendică a fi singurul păstrător al tradiției evreieşti autentice, Gerald Cromer arată că acesta nu este o simplă continuare a tradiției iudaice, ci mai degrabă un rezultat al confruntării dintre tradiția religioasă şi lumea seculară modernă. Mişcările *haredim* se consideră a fi „fii ai luminii Torei" ce desfăşoară un război sfînt împotriva „fiilor întunericului secular". Responsabilă pentru procesul secularizării este socotită mişcarea sionistă ce a încercat să distrugă iudaismul tradițional prin scoaterea societății de sub dominația simbolurilor şi instituțiilor religioase[241].

Concentrarea pe problemele reiudaizării şi neimplicarea directă în activitatea de reconstrucție şi luptă politică, îi determină pe unii autori să aibă rezerve față de introducerea Neturei Karta în rîndul mişcărilor fundamentaliste. Însă, acest tip de mişcări, alături de un program religios, au întotdeauna şi un proiect politic. Idealul unei rapide transformări politice a realității israeliene pare să lipsească adepților acestor mişcări. Cu toate acestea, Neturei Karta se bucură de un important sprijin politic în viața politică pe care o manipulează cel mai adesea prin mijloace care nu sînt întotdeauna religioase.

Fundamentalismul inovativ sau radical[242] propune o perspectivă opusă modelului conservator invocînd faptul că astăzi Statul Israel există

---

[240] Menachem Friedman, *Jewish Zealots: Conservative versus Innovative*, în Op. cit., pp. 152-156.

[241] Gerald Cromer, *Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 177.

[242] Deşi în general se consideră că ideologia Gush Emunim trebuie asociată cu pozițiile iudaice radicale, M. Rosenak consideră că există cîteva elemente care o disting în raport cu acestea. O primă trăsătură distinctivă se bazează pe diferența între poziția normativă a radicalilor ce consideră că Tora trebuie aplicată într-o anumită modalitate în condițiile încheierii exilului, pe de o parte, şi poziția mesianismului sionist care consideră că „mîntuirea a început şi noi trăim acum în timpurile mesianice", pe de altă parte. O a doua trăsătură are în vedere că în timp ce convingerile teologico-istorice şi mesianice ale Gush Emunim se axează pe o corectă interpretare a evenimentelor, perspectiva ortodoxă radicală este ancorată în Lege (Halakha) şi insistă asupra

în condiții diferite de cele ale exilului. Valorificînd imagini şi precepte specific mesianice, ei consideră că perioada actuală trebuie privită ca un semn al începutului perioadei în care Mesia va veni şi va aduce mîntuirea completă a poporului evreu.

Sprinzak relevă modul diferit de a se raporta la existența statului Israel în cazul fundamentaliştilor sionişti şi a celorlalți fundamentalişti din Israel. Spre deosebire de *Neturei Karta* pentru care statul este o apostazie, sau pentru *Agudat Israel* care neagă legitimitatea halakhică a instituțiilor statului, Gush Emunim manifestă o atitudine de respect față de stat, bazată pe credința că existența statului a fost o dorință a lui Dumnezeu. Această credință conferă statului statutul unui „Regat" al lui Dumnezeu[243].

Analizele lui Menachem Friedman pun în evidență modul în care Gush Emunim, valorificînd aceeaşi dialectică a exilului şi mînturii, oferă o soluție de legitimitate religioasă atît pentru Statul Israel cît şi pentru societatea evreiască seculară. Răspunsul la problema secularizării se bazează pe caracterul unic al istoriei evreieşti. Statul Israel oferea posibilitatea ieşirii din exil a poporului legămîntului. Astfel, secularizarea prealabilă a comunității evreieşti din Palestina trebuie văzută ca parte a planului divin de mîntuire a poporului evreu prin scoaterea lui din starea de exil[244]. În acest fel, societatea sionistă seculară joacă un rol pozitiv şi important în procesul mesianic. Exprimînd credința că evreitatea face paşi incipienți pe urmele lui Mesia, sionismul religios încearcă să împace viața modernă cu respectarea tradiției evreieşti[245].

Adepții lui Rabbi Zvi Yehuda Kook creează în 1974 Gush Emunim ca o mişcare politică avînd drept scop principal instaurarea unui

---

comportamentului religios adecvat. În al treilea rînd, în timp ce radicalii sînt dependenți de autoritatea rabinică, adepții Gush Emunim sînt deschişi dezbaterii culturale şi discutării punctelor de dezacord între membrii grupului. Michael Rosenak, *Jewish Fundamentalism in Israeli Education* în Marty E. Martin, R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, ed. cit., p. 400-401

[243] Ehud Sprinzak, *The Politics, Institutions, and Culture of Gush Emunim*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 121.

[244] Menachem Friedman, *Jewish Zealots: Conservative versus Innovative*, în Op. cit., p. 158.

[245] Idem, p. 160.

deplin control al evreilor asupra tuturor teritoriilor aparţinînd Pămîntului lui Israel (*Eretz Yisrael*). Preferința pentru această expresie se explică prin faptul că ea era menită să justifice colonizarea teritoriilor prin legămîntul existent între Dumnezeu şi poporul ales[246]. Acțiunea de colonizare trebuia să asigure o corespondență a teritoriului Israelului cu regatul mesianic pe care fundamentaliştii evrei îl propovăduiau. Aşa se explică faptul că în fața presiunii SUA de a ceda teritorii în schimbul păcii, Gush Emunim răspunde cu o acțiune mai intensă de implantare de colonii evreieşti în teritoriile ocupate, deoarece aceste teritorii erau inalienabile în virtutea legămîntului dintre Dumnezeu şi evrei[247].

Un moment crucial în dezvoltarea fundamentalismului sionist este marcat de anul 1977 cînd în urma alegerilor din luna mai, laburiştii nu mai pot forma guvernul şi prim ministru devine Menahem Begin, reprezentant al partidului de dreapta *Likud*. O importanță majoră a avut-o gestul simbolic al primului ministru al Israelului care îngenunchează în fața lui Rabbi Zvi Yehuda Kook, fondatorul fundamentalismului sionist, parafînd prin această întîlnire simbolică alianța dintre fundamentalişti şi partidul de dreapta *Likud*.

Această alianță simbolică este o bună ocazie pentru a repune în discuție tradiția sionistă laică şi socialistă, pentru a justifica prezența tot mai mare a mişcărilor religioase pe scena politică, în vederea unei reiudaizări a Israelului. Pentru îndeplinirea acestui obiectiv, mişcările fundamentaliste adoptă criterii privind practica religioasă, ataşamentul față de tradiție, manifestarea efectivă a credinței etc. drept elemente definitorii ale identității iudaice[248]. Începe astfel o campanie de influențare a statului pentru a duce o politică de reiudaizare care avea drept scop transformarea Israelului într-un stat guvernat de Legea evreiască (*Halakha*).

În proiectul său de reiudaizare a Israelului secular, Gush Emunim se consideră, potrivit lui Ehud Sprinzak, a fi o reînviere a sionismului

[246] Giles Kepel, *Dumnezeu îşi ia revanşa,* ed. cit., p. 167.
[247] Idem, p. 185.
[248] Idem, p. 12.

care a murit în anii 1950-1960 şi, ca urmare, evreii au ajuns să trăiască într-o criză generalizată, determinată de caracterul parțial al implementării sionismului în Statul Israel. În realitate, însă, sionismul religios se bazează pe un conflict deschis cu cel secular, propunînîndu-şi de fapt o transformare a sionismului modern într-o formulă care ajunge să îi nege chiar esența sa doctrinară.

Înțelegerea fundamentalistă a istoriei este caracteristică şi pentru mişcarea Gush Emunim. Ian S. Lustick relevă că în viziunea fundamentaliştilor, Dumnezeu însuşi comunică evreilor mesajele sale speciale. Astfel, analizele istorice şi politice sînt echivalate cu o interpretare a voinței lui Dumnezeu. Sugestive în acest sens sînt mesajele divine transmise prin evenimente cheie cum ar fi Holocaustul, Războiul de şase zile sau Războiul de Yom Kipur.

Spre exemplu, Holocaustul a fot descifrat ca o modalitate prin care divinitatea a constrîns poporul ales să se reîntoarcă şi să se reunifice în Pămîntul Făgăduinței[249]. În aceeaşi perspectivă de interpretare a istoriei, se relevă că în timp ce Războiul de independență din 1948 este purtat de sionişti în vederea instaurării statului secular, Războiul de şase zile din 1967 reprezintă trecerea la o realitate religioasă şi geopolitică nouă, care presupune o schimbare importantă în dialectica exil-mîntuire[250].

Războiului din 1967 îi acordă Jeff Haynes un rol deosebit în naşterea fundamentalismului. Mulți evrei au interpretat evenimentul în termenii unei teologii a mîntuirii bazată pe semne divine precum recîştigarea locurilor sfinte şi a Hebronului. Însă, acelaşi eveniment pentru arabi a însemnat un moment de relevare a crizei sociale şi politice prin care treceau. Avînd în vedere impactul negativ pe care l-a avut pierderea războiului în întreaga lume arabă, Piscatori consideră că naşterea mişcărilor fundamentaliste islamice trebuie pusă în strînsă legătură cu înfrîngerea militară în acest război. La aceasta se adaugă,

[249] Ian S. Lustick, *Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 112.
[250] Menachem Friedman, *Jewish Zealots: Conservative versus Innovative*, în Op. cit., p. 159.

desigur, şi alte elemente cum ar fi: reacţia la modernizare, scăderea importanţei sociale a islamului, starea de criză şi sărăcie, ca şi starea de corupţie a guvernelor adepte ale modernizării. De asemenea, nu trebuie neglijate şi consecinţele experienţei coloniale ce a dus la dezvoltarea unor state bazate pe o doctrină naţionalistă. Totodată, un loc important îl ocupă problema identităţii care se dezvoltă pe baze diverse, de la ideologia naţională la viziunea religioasă a comunităţilor particulare, la formularea unei ideologii transnaţionale cum este pan-islamismul[251].

Cea mai evidentă atitudine de opoziţie a fundamentaliştilor faţă de ideologia sionismului secular este, în viziunea lui Ehud Sprinzak, modul de raportare la teoria sionistă a normalizării. Necesitatea normalizării ajunge să fie respinsă îndeosebi după Războiul de Yom Kippur. Acest război este privit ca o criză a identităţii în întreaga societate israeliană[252]. În timp ce Războiul de şase zile a fost privit ca o dovadă a intenţiei lui Dumnezeu de a aduce mîntuirea comunităţii, Războiul de Yom Kippur este interpretat ca un război împotriva lui Dumnezeu însuşi, ca o încercare finală a popoarelor de a stopa apropiata mîntuire a evreilor[253]. În acest sens sînt sugestive afirmaţiile lui Yehuda Amital potrivit cărora credinţa sioniştilor că o dată cu dobîndirea propriului lor loc între naţiuni problema evreiască va lua sfîrşit era una pur utopică. Deoarece, poporul evreu nu este destinat „normalizării", ci pentru a deveni un popor sfînt, care trăieşte cu Dumnezeu, a cărui bază se află în Ierusalim şi are ca centru Templul. Amital consideră că a sosit momentul ca sionismul să devină un sionism al mîntuirii. În această atitudine, Ehud Sprinzak găseşte un foarte bun argument pentru a arăta că Gush Emunim nu este doar o nouă sinteză religios-seculară sionistă, ci o repunere în termeni mistic-mesianici a reiudaizării Israelului secular[254].

---

[251] Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, Addison Wesley Longman, New York, 1998, p. 126.
[252] David Newman, *Gush Emunim Between Fundamentalism and Pragmatism*, în The Jerusalem Quarterly www.geocities.com/roundtable_texts/gushemunimnewman.html
[253] Ehud Sprinzak, *The Politics, Institutions, and Culture of Gush Emunim*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 119.
[254] Idem, p. 119.

O premisă de bază a discursului fundamentalist orientat împotriva normalizării este doctrina privind unicitatea poporului evreu. În viziunea lui Lustick, nu este vorba aici de specificitatea culturală în raport cu alte culturi, ci de o diferență calitativă dată de raportul special pe care evrei consideră că îl au cu divinitatea. Dacă sioniştii seculari considerau că o dată cu crearea Statului Israel evreii trebuiau să-şi normalizeze situația şi să devină un popor ca toate celelalte popoare, fundamentaliştii cred că evreilor nu li se pot aplica valorile şi categoriile celorlalte popoare tocmai pentru că ei au fost destinați unei misiuni speciale în acțiunea lui Dumnezeu de mîntuire a lumii[255].

Harold Fisch arată că în baza statutului special acordat pe Sinai, evreii simt obligația de a respinge ideea utilizării standardelor altor națiuni ca model pentru ceea ce poporul evreu ar trebui să facă sau să devină. Alegerea parafată prin Legămîntul dintre Dumnezeu şi Moise pe Muntele Sinai situează evreii dincolo de normele morale şi comportamentale ale națiunilor. Pe aceeaşi linie argumentativă, Rabbi Shlomo Aviner, unul dintre cei mai importanți ideologi ai fundamentalismului sionist, dezvoltă ideea că poruncile divine ale poporului evreu „transcend noțiunile umane ale drepturilor națiunilor". El exprimă convingerea că în timp ce națiunile acționează, în mod obişnuit, după coduri abstracte ale justiției şi dreptății, valorile şi normele iudaice sînt înrădăcinate în voința divină ce le porunceşte evreilor să fie poporul Pămîntului lui Israel[256].

Mai mult decît atît, Shlomo Aviner încearcă să argumenteze existența unei opoziții ontologice între evrei şi celelalte națiuni: „am trăit opoziția ne-evreilor (gentiles) față de Statul Israel chiar înainte de a fi fost format. Duşmănia pe care popoarele lumii au arătat-o poporului evreu a fost prezentă de-a lungul întregii istorii. O asemenea duşmănie nu a mai fost arătată nici unui alt popor... Ea trece dincolo de orice explicații

[255] Ian S. Lustick, *Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse*, în Op. cit., p. 111.
[256] Harold Fisch şi Shlomo Aviner comentați în Ian S. Lustick, *For The Land and The Lord: The Worldview of Jewish Fundamentalism: The Breath of Consensus* http://ciaonet.org/book/lustick/lustick14.html

istorice sau raționale. Diverse explicații economice, sociologice etc. au fost propuse pentru a explica Holocaustul european. Nu le negăm, dar cu siguranță nu sînt suficiente. Trebuie pur şi simplu să se recunoască faptul că există o duşmănie interioară, instinctuală din partea națiunilor lumii față de poporul evreu… Hitler, fie numele său şters din istorie, a exprimat în mod deschis această duşmănie esențială pe care a simțit-o față de poporul evreu, o duşmănie ce mergea dincolo de orice explicație rațională. Astfel, a spus cel demn de dispreț: „poporul evreu nu poate exista în aceeaşi lume cu mine". Sursa acestui tip de duşmănie este faptul că în ultimă instanță valorile noastre morale contrazic bazele pe care popoarele lumii îşi clădesc propriile vieți. În esența noastră, noi negăm aceste valori. Dacă noi avem dreptate, asta înseamnă că fundamentele vieților lor sînt clătinate. Noi nu avem nici o intenție să le facem rău, dar noi le negăm modul lor de viață, şi acest fapt îi determină să fie duşmanii noştri"[257].

Acest tip de argumente stîrneşte dezaprobări şi dispute chiar şi printre fundamentalişti. Chiar dacă nu sînt adepți ai teoriei normalizării, fundamentaliştii sionişti manifestă o deschidere clară spre lumea dinafară. Cu toate acestea, există fundamentalişti care consideră că ostilitatea funciară între evrei şi ne-evrei, ca şi persecuția evreilor şi a statului evreiesc vor continua pînă la sosirea momentului mîntuirii. Pînă în acel moment, dacă există națiuni care arată bunăvoință sau simpatie față de evrei, aceasta se întîmplă într-un mod supranatural, numai datorită intervenției directe a voinței lui Dumnezeu[258].

În ce îi priveşte pe arabi, fundamentaliştii nu cred în posibilitatea unui conflict negociat, cel puțin pînă în momentul în care va avea loc o metamorfozare religioasă şi politică a situației actuale. Există chiar poziții extreme care consideră că războiul va continua pînă cînd regatul lui Israel

[257] Shlomo Aviner, *Our Attachment to the Land of Israel*, Artzi, vol. 1 (1982), pp. 16-17, citat în Ian S. Lustick, *For The Land and The Lord: The Worldview of Jewish Fundamentalism: The Breath of Consensus*, site cit.
[258] Ibidem.

va fi restabilit, Templul reconstruit şi Mesia va fi venit. De aceea ei cred că realizarea unui compromis nu poate realiza dezideratul păcii[259].

O problemă foarte delicată în disputele fundamentaliste, şi nu numai, este problema palestiniană. Sprinzak observă lipsa de echivoc a Gush Emunim în această problemă: „problema palestiniană" pur şi simplu nu există. Principiul universal al autodeterminării popoarelor nu funcționează în cazul Israelului, deoarece arabii nu pot avea drepturi colective asupra unor teritorii ce au fost date evreilor prin poruncă divină. La rîndul lor, drepturile omului sînt considerate a fi valori care sînt străine iudaismului şi nu au nici un sens în contextul Țării Sfinte. Potrivit fundamentaliştilor sionişti, problema reală ce trebuie să fie luată în considerare nu este naţiunea palestiniană, ci mai degrabă care va fi statutul arabilor în epoca mîntuirii. La această problemă Gush Emunim răspunde prin formularea „celor trei alternative" între care arabii trebuie să aleagă: 1) ei pot să recunoască legitimitatea doctrinei sioniste în modul în care este formulată de Gush Emunim şi să primescă în schimb drepturi civile, dreptul de a vota, de a urma serviciul militar, şi chiar de a fi aleşi în parlament; 2) arabii pot să adopte o supunere sinceră faţă de stat fără a recunoaşte doctrina sionistă, iar în schimb să primească dreptul de şedere ca rezidenți străini (ceea ce iar priva de drepturi politice); 3) palestinienii pot să emigreze în țările arabe bucurîndu-se de o asistență economică avantajoasă din partea Israelului. Gush Emunim credeau că arabii vor alege a doua variantă, însă aşteptările lor au fost infirmate de creşterea violenței în relațiile iudeo-arabe[260].

Problema statutului palestinienilor stîrneşte vii controverse în societatea israeliană şi chiar printre personalitățile semnificative ale mişcărilor fundamentaliste. Atitudinea diverselor orientări fundamentaliste poate fi cuprinsă în trei poziții principale la care membrii lor aderă: 1) o poziție extremistă, care nu a fost exprimată decît de Rabbi

[259] Ian S. Lustick, *For The Land and The Lord: The Range of Disagreement within Jewish Fundamentalism*
http://ciaonet.org/book/lustick/lustick14.html
[260] Ehud Sprinzak, *The Politics, Institutions, and Culture of Gush Emunim*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., p. 126.

Israel Hess, consideră că exterminarea arabilor este un comandament divin; 2) o poziție socotită a fi mai liberală este cea care consideră că arabilor, ca şi altor locuitori ne-evrei, trebuie să li se acorde statutul de rezidenți străini (*Ger Toshav*), dar subliniază că învățătura biblică arată că niciodată acestora nu li s-au acordat drepturi egale cu ale evreilor; 3) o altă poziție arată că ostilitatea continuă manifestată de arabi față de evrei face nefuncțională acordarea dreptului de rezidenți străini arabilor şi ca urmare propune o negare a tuturor drepturilor arabilor atît timp cît aceştia sînt ostili restaurării comunității evreieşti în *Eretz Yisrael*. Această doctrină e proprie viziunii lui Meir Kahane, fondator al partidului extremist *Kach*, care consideră că asupra arabilor trebuie să se exercite presiuni ca să plece. Potrivit unui sondaj făcut printre rabinii din West Bank, 64% dintre ei consideră că aceasta ar fi cea mai bună soluție[261].

În acelaşi timp ea este susținută şi de autori ca Dov Yosephi, Yedidiya Segal, Eilen Tor, Eli Susser, David Rosensweig a căror opinii Ian S. Lustick le compilează în felul următor: „Este problematică coexistența pe Pământul lui Israel între o majoritate evreiască şi o minoritate arabă, care să nu primejduiască obiectivele istorice ale poporului evreu şi existența lui Israel ca stat evreiesc. *Dacă vrem să evităm vărsările de sînge permanente, există o singură soluție: transferul populației arabe de pe Pământul lui Israel în statele arabe… această soluție este una umană în comparație cu „soluția finală"* pe care lumea arabă ne-o pregăteşte. Scopul unor relații de bună vecinătate cu arabii din ținutul lui Israel nu este doar iluzoriu, ci contrazice semnificația colonizărilor în Pământul lui Israel. Am venit pe acest pământ să-l moştenim pentru că este pământul nostru şi nu al sutelor de mii de arabi care trăiesc ca o tumoare, un cancer malign şi dureros în inima statului… Trebuie să ne aşezăm în zonele cu densitate arabă mare, să le luăm pământul şi să le insultăm sentimentele lor naționale… Trebuie să explicăm în mod constant poporului nostru că pe pământul lui Israel pot trăi arabii sau evreii dar nu amîndouă popoarele împreună. Cercetările

[261] Idem, p. 126.

demografice arată că peste 40 de ani arabii vor fi o majoritate în Statul Israel, şi că peste 80 de ani vor fi o majoritate în interiorul graniţelor Liniei verzi. Abandonarea Iudeii, Samariei şi Fîşiei Gaza nu va rezolva problema, ci doar o va amîna pentru o perioadă de timp. Cu siguranţă, dacă nu reuşim să determinăm plecarea arabilor, va veni o zi cînd ei vor fi capabili să distrugă, în mod democratic, Statul Israel. *Poziţia mea este mai radicală decît cea a lui Kahane în privinţa încurajării arabilor să părăsească ţara.* Mai întîi, sînt pentru a-i plăti pe arabi pentru a părăsi ţara … Domnilor, acesta este un stat evreiesc şi mă declar, de asemenea, în favoarea unor mijloace de încurajare negative… Cunosc dificultăţile implicate de acest tip de politici, însă aceasta este soluţia reală şi trebuie implementată în mod sistematic pînă la capăt…"[262].

Dincolo de asemenea poziţii extreme, în general, fundamentaliştii sionişti evită să discute problema extrem de sensibilă a situaţiei arabilor, considerînd că misiunea lor este alta, aceea de a rezolva problemele evreilor în spiritul celor cuprinse în Tora şi în tradiţia iudaismului[263].

Există personalităţi proeminente ale Gush Emunim care consideră că cel puţin din motive de tactică politică trebuie să se ajungă la o atitudine mai puţin antagonistă şi chiar de colaborare cu populaţia arabă. Yoel Ben-Nun a argumentat în mod repetat că expulzarea nu este o soluţie la problema palestiniană. Însă, dacă există o întreagă polemică în privinţa tipului de drepturi ce trebuie să le aibă arabii din Israel, nu există nici un dezacord în ceea ce priveşte faptul că ei nu au nici un drept asupra Pămîntului lui Israel[264]. Harold Fisch consideră că spre deosebire de evrei, care au dreptul etern şi inalienabil dat de Dumnezeu asupra întregului ţinut al Israelului, palestinienii nu au nici o legitimitate ca naţiune, iar singura raţiune care îi face o comunitate este lupta sinucigaşă îndreptată spre distrugerea statului poporului legămîntului. E un principiu

[262] Ian S. Lustick, *For The Land and The Lord: The Range of Disagreement within Jewish Fundamentalism*, site cit.
[263] Ehud Sprinzak, *The Politics, Institutions, and Culture of Gush Emunim*, în Op. cit., p. 128.
[264] Ian S. Lustick, *For The Land and The Lord: The Range of Disagreement within Jewish Fundamentalism*, site cit.

larg răspîndit printre fundamentalişti ideea că arabilor li se pot acorda drepturi ca indivizi, dar nicidecum drepturi ca grup, popor sau naţiune[265].

Cum se explică acţiunile în afara legii desfăşurate de Gush Emunim deşi în buna tradiţie a lui Rabbi Zvi Zehuda Kook au un respect deosebit pentru stat, instituţiile sale, armată, parlament etc.? Sprinzak găseşte două posibile motivaţii: 1) ideologia fundamentalistă face o distincţie clară între sacralitatea Statului Israel şi sacralitatea Pămîntului lui Israel (*Eretz Yisrael)*. Acesta din urmă este mai sfînt decît Statul avînd în vedere triada sfîntă care include Pămîntul, Poporul şi Tora; 2) modul în care este concepută filosofia legii. Gush Emunim, ca şi alte grupări politice ale Israelului nu au acordat o prea mare importanţă rigorilor respectării dreptului civil deoarece aveau convingerea că nici legea, nici guvernarea nu pot să oprească colonizarea evreilor în teritoriile aparţinînd Israelului. Linia dominantă este aceea care face din acţiunile de colonizare o virtute menită să înfrunte toate dificultăţile în vederea refacerii teritoriilor ce aparţin evreilor prin poruncă divină[266].

Fundamentaliştii dezbat îndelung asupra graniţelor statului concentrîndu-se asupra variatelor descrieri biblice. Yehuda Elitzur consideră că simpla aşezare a evreilor în orice parte a ţării este suficientă pentru a o transforma într-o parte a Pămîntului Sfînt al lui Israel[267].

În timp ce pentru evrei implantările de colonii sînt un pas înspre epoca mînturirii Israelului, palestinienii le privesc cu suspiciune şi răspund cu acte de terorism îndreptate împotriva locuitorilor coloniilor. La rîndul lor, fundamentaliştii evrei se angajează în acţiuni de contra-terorism considerînd că statul este incapabil să gestioneze problema. E sugestiv în acest sens faptul că în 1984 serviciile secrete israeliene descoperă pregătirea unui atentat de proporţii pus la cale de fundamentaliştii evrei împotriva arabilor. Însă, cercetînd cazul ajung să descopere un alt plan terorist, acela de dinamitare a moscheilor ridicate pe

[265] Ian S. Lustick, *For The Land and The Lord: The Worldview of Jewish Fundamentalism: The Breath of Consensus*, site cit.
[266] Ehud Sprinzak, *The Politics, Institutions, and Culture of Gush Emunim*, în Op. cit., p. 123.

esplanada Templului. Ideea era prezentă în cercurile religioase, dar acestea considerau că dărîmarea moscheilor nu era o prioritate, deoarece reconstrucția Templului nu putea veni la inițiativa oamenilor, ci era strîns legată de venirea lui Mesia. Prin urmare, accesul pe esplanada Templului era interzis evreilor pînă la venirea în glorie a lui Mesia. Fundamentaliştii, însă, justificau acțiunea lor prin credința că actele de violență exercitate în legătură cu obiectivele simbolice ale ne-evreilor puteau să grăbească metamorfozarea Israelului prea laicizat[268].

După 1984 Gush Emunim intră într-un con de umbră şi locul principal îl ocupă mişcările fundamentaliste ale *haredim.* Cu toate cacestea, chiar dacă nu s-a transformat în partid politic, Gush Emunim, bucurîndu-se de identificarea emoțională cu idealurile mişcării a unei părți a populației mai mari decît cea a adepților săi, a reuşit să găsească suport şi chiar să manipuleze o mare parte a deciziilor politice.

[267] Ian S. Lustick, *For The Land and The Lord: The Worldview of Jewish Fundamentalism: The Breath of Consensus*, site cit
[268] Giles Kepel, *Dumnezeu îşi ia revanşa*, ed. cit., pp.191-198.

Utilizarea termenului fundamentalism pentru a desemna o atît de mare varietate de mişcări cum există în lumea islamică nu poate duce, în opinia lui Majid Tehranian, decît la o greşită înțelegere a mentalității musulmane[269].

Această ambiguitate a termenului de fundamentalism, considerat a fi prea încărcat de presupoziții creştine şi stereotipuri occidentale, îl determină pe John L. Esposito să prefere mai degrabă utilizarea unor termeni cum ar fi „activism islamic" sau „renaştere spirituală islamică" etc. Decisivă în abordarea acestor mişcări este pentru Esposito înțelegerea faptului că în țările arabe mentalitatea colonială se baza pe o teorie a modernizării în care dezvoltarea era echivalată cu o progresivă occidentalizare şi secularizare a societății. Religia a ajuns să fie considerată un obstacol major în dezvoltarea socială şi politică a lumii musulmane. Acesta e unul dintre motivele pentru care mişcările islamice s-au dezvoltat în țările musulmane cele mai modernizate şi secularizate. În acelaşi timp, Esposito arată că modernizarea nu a dus doar la o secularizare progresivă a societății musulmane, ci şi la o renaştere a islamului în aceste societăți. Activismul socio-politic şi religios a fost facilitat de mijloacele de comunicare moderne ce au făcut posibilă transformarea islamului într-o mişcare națională şi transnațională[270].

Naşterea fundamentalismului islamic este pusă de Hassan Hanafi în strînsă legătură cu eşecul ideologiilor contemporane ale modernizării. Dintre eşecurile ideologice ce au ca ultimă consecință, la nivelul conştiinței comune şi mai ales a elitei, o creştere a încrederii şi speranțelor legate de valorile islamice autorul aminteşte: 1) eşecul liberalismului occidental în țările arabe şi mai ales în Egipt. Hanafi arată că toate aşteptările de democratizare reală a societății au fost înşelate

[269] Majid Tehranian, *Islamic Fundamentalism in Iran and the Discourse of Development*, în Marty E. Martin, R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, ed. cit., p. 341.

deoarece, în condițiile liberalismului, conducătorul statului „a fost o putere ce a intervenit în sistemul partidelor, a dizolvat parlamentul, a abolit Constituția, l-a alungat pe primul ministru ales, în locul acestora a format partide care să-i fie loiale, a asasinat lideri politici etc. Sistemul pluripartid însuşi a fost un joc între partidul majoritar aflat la putere şi partidele minoritare de opoziție. Alegerile au fost falsificate de partidul aflat la putere, voturile au fost cumpărate şi maşinăria statului a intervenit în acest proces". În aceste condiții, singura posibilitate de ieşire din criză părea să fie apelul politic la islam. 2) eşecul statului socialist care s-a datorat, printre altele, faptului că revoluția din 1952 din Egipt a schimbat sistemul economic dar a păstrat fondul culturii tradiționale. Categoriile seculare pe care ideologia le vehicula nu găseau rezonanțe în rîndul maselor. Nici măcar doctrina „socialismului islamic" nu a avut un real ecou. Prin urmare, religia a început să fie folosită ca un mijloc de discreditare a clasei politice. În acelaşi timp, Hanafi constată că interpretarea religioasă a unor evenimente conflictuale cu evreii contribuie în plus la creşterea speranțelor de salvare ce ar putea să vină din partea islamului. 3) eşecul marxismului tradițional (pe care autorul îl explică prin stereotipul reluat de o parte a analiştilor, cu specificitatea culturală de rigoare, în cazul eşecului tuturor societăților post-comuniste) se datorează faptului că a fost aplicat fără a fi adaptat societății musulmane. Deşi a reprezentat un factor de modernizare, deşi a avut o contribuție importantă în lupta împotriva colonialismului sau în obținerea independenței naționale, în opinia lui Hanafi ideologia ştiințifică a marxismului nu avea cum să prindă rădăcini într-o societate în care mitul, simbolul, narațiunea, imaginația şi gîndirea antropomorfică jucau un rol central[271].

O poziție mai nuanțată putem găsi în analizele lui Aziz al-Azmeh. Adept al unei lumi islamice moderne şi eficiente, el consideră că proiectul

---

[270] John L. Esposito, *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1992, pp. 9-11

[271] Hassan Hanafi, *The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism*, în Ernest Gellner (ed.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean*, Mouton Publishers, Berlin, 1985, pp. 94-98.

pe care se baza prietenia arabo-sovietică nu a fost unul artificial, ci a fost un factor major în asigurarea securității arabilor. Colapsul socialismului arab şi al relațiilor cu URSS nu se datorează faptului că ele ar fi fost contra naturii sau valorilor islamice, ci supunerii acestora unor atacuri sistematice în plan cultural, ideologic, politic, economic, militar din partea propagandei islamiste. Perioada naționalismului şi socialismului e considerată de autor a fi una modernistă şi reformistă. Secularismul devine o caracteristică a lumii arabe doar în a doua jumătate a secolului al XX-lea cînd modernitatea devine o realitate pentru instituțiile şi modul de gîndire al arabilor. Ceea ce numim acum lupta împotriva occidentului se manifesta în acea perioada ca luptă împotriva imperialismului şi capitalismului. Această luptă, însă, nu avea în vedere valorile religioase, nici opoziția între forțele credinței şi cele ale necredincioşilor, şi nu implica islamul cu principiile comunității religioase tradiționale[272].

Aziz al-Azmeh consideră că fundamentalismul islamic nu are consistența şi coerența rațională a ideologiilor care, de altfel, sînt o realitate larg răspîndită în țările arabe şi reprezintă factori de modernizare a acestora. Spre deosebire de ideologiile moderne, discursul fundamentalismului islamic contemporan este pur şi simplu simbolic şi imaginar. El intră în contradicție cu construcția modernă a lumii arabe. Or, autorul are convingerea că identitatea islamică nu mai poate fi definită prin injectarea unor structuri imaginare în perceperea realității, prin rescrierea istoriei recente în lumina unui trecut imaginar, prin apelul la perspectiva religioasă şi magică în sistemul de sănătate sau în cel educațional, nici printr-o întoarcere la islamul normativ cuprins în legea islamică (*sharia*). Aziz al-Azmeh consideră că identitatea individului ca şi cea a comunității este complexă şi dinamică. Încercarea de a creiona o identitate unică fixată undeva în trecut nu reprezintă decît o manipulare politică în vederea ținerii sub control a societății şi a menținerii unui anumit regim de dominație[273].

[272] Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Verso, London, New York, 1996, p. 42.
[273] Idem, p. 54.

Fundamentalismul islamic încearcă să construiască o ordine politică bazată pe implementarea unei utopii legaliste a cărei elemente arbitrare sînt cuprinse sub emblema sacră a islamului. Dinspre această entitate simbolică se produce un transfer înspre toate elementele ce fac parte din sistem şi care fac obiectul unei selecţii de natură politică. Ele sînt integrate într-o ideologie politică ce dă o versiune islamică particulară asupra istoriei, societăţii şi acţiunii politice. Toate acestea sînt problematice în opinia lui al-Azmeh, deoarece au la bază o viziune metafizică asupra identităţii[274]. Aziz al-Azmeh constată că politizarea sacrului şi sacralizarea politicii, şi în aceeaşi măsură transformarea simbolurilor islamicităţii în instituţii ale devoţiunii sociale, încearcă să conducă spre o politică privind realizarea unui ego autentic, o politică a identităţii şi în cele din urmă chiar determină o inventare a acestei identităţi. Politicile privind necesitatea realizării statului islamic se bazează pe principiul reactualizării unei identităţi preexistente a cărei construcţii este în mod clar vizibilă doar ca urmare a realizării utopiei politice islamice[275].

Punînd în evidenţă potenţialul ideologic al religiilor, Waardenburg constată că actualizarea acesteia are la bază faptul că în orice religie există cîteva lucruri care au o legitimitate absolută ce nu poate fi pusă în discuţie. În plus intervine marea varietate de interese economice şi sociale care interferează religia şi o determină să aibă o anumită atitudine faţă de puterea politică şi sistemul de autoritate existent. La baza procesului de ideologizare a unei tradiţii religioase autorul aşază fenomene cum ar fi: refuzul oricărei interpretări alternative în privinţa ritualurilor, textelor sau principiilor; reducerea la forme repetitive şi rigide a legilor ce guvernează comportamentul, gîndirea, exprimarea; dogmatizarea elanului spiritual; raţionalizarea dimensiunii spirituale în numele unui adevăr particular care nu ţine cont de coordonatele generale ale sistemului. Putem înţelege diferenţa dintre o tradiţie religioasă şi ideologia care se manifestă în numele unei religii avînd în vedere că „ideologizarea unei religii, adică

[274] Idem, p. 67.
[275] Idem, p. 72.

transformarea unui sistem de idei în scopuri practice, este o activitate umană ce are loc într-o situație particulară. Țelurile şi scopurile nu sînt întotdeauna deplin clare pentru cei interesați. O astfel de lectură ideologică într-o situație dată poate oferi o soluție la problemele existente. Dar în noi situații şi confruntîndu-se cu alte probleme, oamenii pot să-şi interpreteze religia într-un nou mod şi chiar să producă o nouă versiune ideologică a acesteia"[276].

Astfel, ideologizarea unei tradiții religioase se poate realiza, după Waardenburg, în două moduri diferite: 1) raționalizarea unei religii prin promovarea esenței sale pentru a o face mai persuasivă şi a-i reda puritatea originară; 2) adaptarea ideologică a unei religii spre a servi cauze care în sine nu sînt religioase. În cazul islamului, o mare varietate de interpretări ale Coranului încearcă, fiecare în parte, să pună în evidență o esență a islamului. În acelaşi timp, există o tendință de adaptare, cum ar fi de exemplu încercarea de armonizare a islamului cu socialismul[277].

Analizînd islamul ca ideologie ce acționează în context național şi internațional, Abdullahi A. An-Na'im arată că islamul politic – ceea ce noi numim fundamentalismul islamic – poate fi definit în sens larg ca „mobilizarea identității islamice în scopul realizării unor obiective particulare ale politicilor publice, deopotrivă în societatea islamică şi în relațiile sale cu alte societăți". Eşecul ideologiilor democratice occidentale, ca şi discreditarea celor socialiste, a determinat, în viziunea autorului, apariția ideologiei islamice ca o alternativă la toate modelele ideologice, ca o ideologie „naturală", destinată musulmanilor de pretutindeni[278]. Afirmarea în context național şi internațional a identității islamice presupune adoptarea acestei ideologii.

O nuanțare a acestei interrelaționări modelată ideologic este adusă de Hanafi, care consideră că alături de confruntarea ideologică pe care o

[276] Jacques Waardenburg, *Islam. Historical, Social, and Political Perspectives*, Walter de Gruyter, Berlin, 2002, p. 319
[277] Idem, p. 324.
[278] Abdullahi A. An-Na'im, *Political Islam in National Politics and International Relations,* în Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Relgion and World Politics*, William B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999, p. 106.

presupune afirmarea lumii musulmane, un rol important trebuie să acordăm confruntării culturale. Tendinţele de impunere a culturiii occidentale ca paradigmă culturală globală determină o reacţie antioccidentală puternică. Acest conflict are la bază convingerea musulmanilor că puterile occidentale aliate cu liderii anti-islamici din lumea musulmană sînt responsabili pentru toate crizele cu care societatea se confruntă. Faptul că SUA a sprijinit shahul împotriva intereselor poporului iranian, Franţa l-a sprijinit pe Gallawi împotriva poporului marocan, că puterile occidentale se află în spatele tuturor regimurilor politice reacţionare sînt argumente pe care autorul le consideră importante în renaşterea tradiţionalismului musulman ca reacţie la modernismul occidental. Pe acest fond se dezvoltă conştiinţa că islamul poate depăşi crizele pe care le-a adus procesul de modernizare occidentală şi chiar surclasa occidentul prin instaurarea islamului ca nouă ordine mondială[279].

Gellner ne invită să medităm asupra unor nuanţe în înţelegerea originii şi dezvoltării fundamentalismului islamic, pe care îl consideră a fi fundamentalismul ca atare. El constată că autoritatea religiei islamice este puternică nu numai în rîndul claselor inferioare, ci şi în rîndul elitelor culturale, a claselor conducătoare, ceea ce o face vizibilă atît în structura regimurilor tradiţionale, cît şi în cele cu o mai mare devoţiune faţă de radicalismul social. În occident, fundamentalişti sînt cei care apără interpretare literală şi tradiţională a scripturilor, împotriva reinterpretărilor metaforice, simbolice, sociale, funcţionale ce au drept scop transformarea religiei spre a putea fi mai bine asimilată spiritului modern. Spre desebire de acest context, Gellner sesizează că în lumea musulmană „fundamentalismul se opune atît infidelilor, cît şi reinterpretării expurgatoare, dar în aceeaşi măsură el este preocupat şi de contracararea denaturărilor şi tradiţiei islamului, a superstiţiilor ilegitime şi a adaosurilor rituale”[280]. Explicaţia vitalităţii islamului ar trebui să pornească de la rolul pe care îl ocupă islamul elitelor şi cel popular în societatea musulmană tradiţională, adică în societatea de dinainte de

[279] Idem, p. 102.
[280] Ernest Gellner, *Condiţiile libertăţii. Societatea civilă şi rivalii săi*, ed. cit., p. 29.

întîlnirea decisivă cu occidentul. Gellner constată că în aceste comunităţi autoritatea politică răspunde de impunerea Legii. Ea nu este sursa creatoare a legii şi nici nu dă măsura, standardul ei. „Anterior formulării idealurilor moderne ale separării puterilor şi înaintea consolidării Constituţiei, islamul poseda de fapt o versiune religioasă a celor două: legislaţia era separată de executiv, deoarece fusese adjudecată aprioric de divinitate, iar religia însăşi prima în faţa oricărei Legi Constituţionale a societăţii”[281].

Spre deosebire de diminuarea sau chiar absenţa religiei în occidentalitatea modernă, comunităţile islamice par să fie mai puţin influenţate şi în unele cazuri chiar să nu cunoască forme ale secularizării. De aceea, Gellner crede că islamul este la fel de puternic cum a fost cu un secol în urmă dacă nu chiar mai puternic. În încercarea de a explica această situaţie paradoxală a unei religii în contextul contemporan, Gellner evidenţiază cîteva motive posibile. Mai întîi, faptul că religia fondată de Mahomed încearcă să completeze tradiţia avraamică şi să o păstreze în puritatea ei, dincolo de presupusele distorsiuni pe care versiunile anterioare le-au introdus în tradiţia revelată. În al doilea rînd, revelaţia cuprinde deopotrivă doctrina religioasă şi legea. Faptul că elementul legislativ face parte din sfera divinului pare să fi avut drept consecinţă faptul că separarea puterilor în societatea musulmană s-a produs după un alt model decît cel al dezirabilităţii unei ordini pluraliste, aşa cum s-a întîmplat în occident. Gellner relevă că în această ordine a revelaţiei, puterea executivă este subordonată legislativului, care are o demnitate divină. Astfel, învăţaţii musulmani care sînt deopotrivă teologi şi jurişti au menirea de a controla corectitudinea acţiunii politice. Invocarea consensului comunităţii în modelarea acţiunii politice dă o putere sporită teologilor jurişti, deoarece e de la sine înţeles că vocea comunităţii trebuie să respecte opinia celor care sînt mai învăţaţi. Gellner consideră că în societatea musulmană, dincolo de manipularea de către autoritatea politică, membrii comunităţii pot să utilizeze un standard

[281] Idem, p. 30.

transcendent, politic şi social în legitimarea sau chiar în condamnarea acestei autorități. Un al treilea motiv care poate explica absența secularizării în societatea musulmană contemporană poate fi lipsa clerului. Neexistînd un personal cu un statut sacramental distinct, separarea între liderul ritualic şi cel laic nu există. Gellner constată că în această situație, credincioşii sînt echidistanți în raport cu Dumnezeu. Astfel că distincția între o sferă religioasă şi una laică la nivelul practicii comunitare şi a structurării mentale este efectiv absentă. Nu în ultimul rînd, se invocă şi faptul că în Islam nu există o separare a instituției religioase față de stat. Succesul rapid şi timpuriu al islamului este considerat de autor un factor major în lipsa unei definiri a identității comunității carismatice prin raportare la o forță exterioară cum este cea a statului[282].

Situația actuală a islamului se datorează în mare măsură conviețuirii în tradiția religioasă a islamului a două stiluri religioase. Gellner le numeşte un islam al elitelor (High Islam) şi un islam popular (Low Islam). Cultura elitelor este cea care a cîştigat teren în societatea contemporană în fața culturii populare, determinînd o reîntoarcere spre un ideal doctrinar al unui islam autentic. Diferențiind între cele două stiluri religioase, Gellner relevă că Islamul elitelor reflectă idealurile unei pături de mijloc, care locuieşte în oraşe, orientat către puritanism şi scripturalism. Islamul elitelor este unul nomocatic şi monoteist, este bazat pe ordine, sobrietate, reguli ceremoniale şi învățătură. Spre deosebire de acesta, Islamul popular utilizează scrierile sacre mai degrabă în scopuri magice, cel mai adesea în forma unor amulete. O instituție caracteristică a acestei religii populare este cultul sfinților[283]. Sub călăuzirea unor personalități carismatice era posibilă o evadare din lumea mizeră în care comunitățile trăiau. Mentalitatea este cea a unei culturi magice specifice comunităților semitice ale orientului apropiat, decupată după şablonul unei religii monoteiste. Elemente precum muzica, dansurile, tehnicile mistice, îmblînzirea şerpilor, erau coordonate ale unei practici religioase

[282] Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, ed. cit., p. 9.
[283] Idem, p. 11.

ce veneau să conserve şi să definească identitar grupuri locale într-un cadru ritualic şi emoțional ce funcționa ca un liant social[284].

Islamului elitelor, practicat de o minoritate în trecut, îi acordă Gellner un rol fundamental în structurarea identității comunităților musulmane. Faptul că vreme îndelungată nu a fost implementat, deşi a fost recunoscut ca o opțiune validă pentru întreaga societate face ca reformarea islamului pe care elitele o promovează să fie acceptată ca o modalitate autentică de fixare a identității islamice contemporane. Reforma practicată de elite e percepută ca o reîntoarcere la un islam originar în mai mare măsură decît ca o formă de înnoire. Gellner consideră că un musulman care asumă această ideologie a autorectificării, a redescoperirii, nu o priveşte ca pe o intruziune în viața sa a unui model străin, ci mai degrabă ca o redescoperire a unor rădăcini adînci, ca o reafirmare a ceea ce poate fi considerat a fi elementele cele mai valoroase ale tradiției sale[285]. Această credință sfidează, în opinia autorului, mult prea tranşantă, orice teorie despre prezența unor forme de secularizare şi subminează orice posibilitate a unei secularizări viitoare[286].

Cele două stiluri religioase asigură, în viziunea lui Gellner, un echilibru între tendințele atomare de concentrare a puterii tribale locale şi un model ce poate servi ca ideal global al societății. Gellner constată că dacă o societate musulmană încearcă să se reformeze, departe de a apela la valori ale modernizării, specifice occidentului secular, v-a încerca mai degrabă să dobîndească o demnitate internațională prin apelul la propriile sale idealuri tradiționale. Islamul elitelor pare să joace tocmai acest rol de catalizator al energiilor comunitare spre o integrare a civilizației islamice într-o modalitate propusă de condițiile moderne. El pare în opinia autorului să joace rolul pe care naționalismul l-a jucat î altă parte, acela „de a asigura o nouă imagine de sine a unor indivizi incapabili să se mai identifice cu poziția lor în sat, cu descendența, clanul sau tribul lor”[287].

[284] Ernest Gellner, *Condițiile libertății. Societatea civilă şi rivalii săi*, ed. cit., p. 32.
[285] Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, ed. cit., p. 20.
[286] Idem, p. 18.
[287] Ernest Gellner, *Condițiile libertății. Societatea civilă şi rivalii săi*, ed. cit., p. 34. Autorul consideră că această ofensivă a culturii elitelor produce un fenomen de

Este valorificată în acest fel dinamica permanentă pe care o cunoaşte contrastul dintre cele două atitudini religioase, care dă naştere unei aderențe comunitare rezistentă la secularizare şi la efectele ei.

Bryan S. Turner ne atrage atenția asupra existenței în culturile islamice moderne a două aspecte aflate într-o strînsă relație: naşterea unui sistem politic global, pe de o parte, şi reacția culturală a fundamentalismului islamic la occidentalizare şi societatea de consum, pe de altă parte. Astfel, încă de la început, analiza fundamentalismului islamic ne pune în situația de a rezolva probleme cum ar fi: raportul dintre afirmarea unui adevăr absolut şi a unor valori certe construite pe acesta şi alte poziții absolutiste reclamate de alte sisteme religioase, cum ar fi de exemplu celelalte religii avraamice; dar şi raporturile între încercarea fundamentaliştilor de a construi o lume unitară, cu o construcție culturală centrată pe un adevăr unic şi pluralismul culturii postmoderne şi a societății edificate pe valorile sale. Turner consideră că fundamentalismul islamic trebuie privit ca o reacție împotriva fragmentării şi a diferențierii sociale şi culturale. Mai exact, el nu este o reacție la modernizare şi la procesele de secularizare ale culturii religioase tradiționale, ci mai degrabă un refuz al oricărei afirmări a diferenței, o negare a culturii postmoderne ce încearcă să distrugă viața cotidiană prin provocările diversității culturale. Fundamentalismul islamic poate fi analizat „ca un sistem de valori care promovează în mod efectiv modernizarea, deoarece modernizarea a fost un atac împotriva credințelor magice, a culturii locale, a tradiționalismului şi hedonismului. Fundamentalismul este prin urmare pledoaria culturală a modernității împotriva postmodernității”[288].

Trebuie să subliniem faptul că nu vedem nici o contradicție între a susține că fundamentalismul e o reacție la modernitate sau o reacție împotriva postmodernității, deoarece ceea ce Turner descrie ca fiind tipic

identificare similar celui ce are loc o dată cu dezvoltarea naționalismului în lumea occidentală. Islamul poate astfel procura nu numai o identitate religioasă, ci şi cea a unei „națiuni musulmane moderne”. Potrivit lui Gellner, pe acest fond, critica Islamului popular este promovată de Islamul elitelor ca o premisă a criticii occidentului şi a colonialismului, care ar fi încurajat menținerea unui Islam popular din interese de dominare în zonă.

culturii postmoderne sînt doar consecinţele asumării proceselor de modernizare şi occidentalizare.

E important să reţinem constatarea lui Turner că perioada colonială a dat naştere unei importante elite religioase locale cu o educaţie occidentală, dar care a menţinut o atitudine de continuă ambiguitate între occidentalizare şi naţionalismul anticolonial. Aşa poate fi explicată adoptarea unor politici de secularizare care erau legitimate prin chiar reîntoarcerea la sursele islamice originare. Islamul tradiţional era asociat cu decăderea politică şi stagnarea socială şi se considera că societatea islamică poate deveni mai modernă, devenind din ce în ce mai islamică[289].

În acelaşi timp, Turner recunoaşte faptul că alături de aceste mişcări politice seculariste există şi foarte importante fundamentalisme care se definesc în mod efectiv ca reacţie la secularizare şi occidentalizare. Dintre acestea, aminteşte Frăţia Musulmană, fundamentalismul revoluţionar iranian care a dus la instaurarea primului stat islamic modern, mişcările de rezistenţă din Afganistan etc. Dintre motivele pentru care fundamentalismul islamic, în diferitele sale manifestări locale, respinge experienţa seculară modernistă, Turner aminteşte: credinţa că modernizarea nu poate oferi un sistem coerent de valori; sărăcirea unei mari părţi a populaţiei în procesul de urbanizare forţată; credinţa că statele arabe, deşi au promovat politici naţionale liberale, nu au reuşit să creeze posibilitatea exprimării libere a opţiunilor politice; adesea, în ciuda unor schimbări radicale, elitele tradiţionale şi-au păstrat monopolul politic prin manipulări electorale. În aceeaşi măsură este respinsă şi ideologia marxistă – asociată cu URSS, ateismul şi dominaţia străină – care nu a reuşit să pună în discuţie temele islamice tradiţionale. Fundamentalismul islamic, aşa cum arată Turner, a venit să umple tocmai golul ideologic care separa viaţa cotidiană de ideologia marxistă sau cea a occidentalizării. În acest fel, ideologia islamică se

[288] Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Routledge, London, 1994, p. 78.
[289] Idem, p. 86.

concretizează ca un sistem global de identitate culturală aflat în conflict direct cu pluralismul, diversitatea şi cultura de consum[290].

Youssef M. Choueiri ne atrage atenția asupra faptului că atunci cînd utilizăm expresia „fundamentalism islamic" trebuie să avem în vedere că ea desemnează mai multe tipuri de ideologii militante în cadrul mişcărilor islamice contemporane. În cadrul lor, autorul identifică trei tipuri de mişcări: mişcări de renaştere spirituală, care-şi articulează linia politică în forma unui dialog în interiorul islamului; mişcări reformiste, bazate pe o opoziție în raport cu interpretarea tradițională a religiei şi care în cele din urmă ajung la un dialog cu cultura şi filosofia europeană; mişcările islamice radicale, care apar drept o reacție la problemele lumii contemporane şi la secularizarea statului național. Astfel, fundamentalismul apare ca fiind o ideologie ostilă atît în raport cu tradiționalismul cît şi cu instituțiile religioase oficiale. Vehicolul acestui protest este Jihadul, care în cadrul mişcărilor radicale are ca finalitate instaurarea statului islamic totalitar. Dincolo de diferențele evidente între mişcările amintite mai sus, ele pot fi invocate sub numele de fundamentalism islamic cel puțin datorită unei trăsături pe care Youssef M. Choueiri constată că o împărtăşesc în comun: respingerea secularismului[291].

Protestul religios pare a fi o trăsătură structurală a islamului. „Protestul în societățile musulmane – scrie Waardenburg – pare să aibă o tendință transcendentă şi într-un cadru religios şi cultural islamic conduce la nostalgia pentru o ordine religioasă a lucrurilor întocmai ca un protest împotriva realităților empirice: o societate islamică, un stat islamic. Orice guvernare seculară va avea întotdeauna o opoziție care articulează protestele inevitabil în direcția valorilor şi normelor islamice, idealul unei societăți juste şi visul unui stat islamic"[292]. Analizele lui Jacques Waardenburg pun în evidență situațiile în care islamul serveşte în mod

[290] Idem, p. 90.
[291] Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Pinter Publishers, London, 1990, pp. 9-12.

clar ca un vehicul pentru protest. El distinge între protestele bazate pe normele şi valorile islamice considerate absolute şi protestele realizate pe alte baze, în care elementul ideologic are un rol major. Pe de o parte, se cultivă o atitudine de protest împotriva a ceea ce este fals şi greşit în raport cu adevărul credinței revelate. Pe de altă parte, o puternică atitudine de protest se manifestă în legătură cu orice încercare de divinizare a elementelor imanenței şi de închidere a ființei umane într-o lume în care transcendența vie să joace un rol diminuat.

Relația țărilor musulmane cu occidentul se manifestă, în viziunea lui Waardenburg, sub forma unui protest împotriva dominației occidentale şi a amenințării pe care aceasta o constituie la adresa identității islamice. Însă, întîlnirea cu Occidentul înseamnă mai ales întîlnirea cu ideologia secularismului. Un mare număr de ideologii islamice s-au dezvoltat ca un reflex şi ca rezistență ideologică împotriva a tot ceea ce putea fi imaginat în legătură cu secularizarea şi occidentalizarea. Toate percepțiile negative ale raportului fundamentalismului islamic cu occidentul sînt concentrate în relația simbolică de demonizare a valorilor şi pluralismului democratic. Astfel, Waardenburg observă că în toate țările musulmane există grupuri ce promovează necesitatea islamizării societății şi construirea statului pe legea coranică. Instaurarea ordinii sociale şi politice islamice este privită ca o modalitate de repunere a lumii pe făgaşul ei normal[293].

În înfăptuirea unui asemenea ideal, dezacordurile cu civilizația occidentală sînt considerate de Elsayed Elshahed ca jucînd un rol decisiv în dezvoltarea fundamentalismului. Dintre elementele generatoare de conflict, autorul aminteşte: 1) musulmanii consideră că religia lor este greşit înțeleasă de către occidentali; 2) deschiderea unor țări islamice spre occident a dus la creşterea dependenței lor economice şi politice față de acesta; 3) pretutindeni unde modernitatea occidentală a pătruns, ființele umane şi-au pierdut identitatea, cultura, normele şi valorile; 4) deşi

[292] Waardenburg, *Islam as a Vehicle of Protest*, în Ernest Gellner (ed.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean*, ed. cit., p. 37.

Occidentul afirmă că sprijină democrația, sprijinul occidental s-a îndreptat în special către conducătorii despotici; 5) modernitatea occidentală e asociată cu secularizarea, ceea ce înseamnă înstrăinare şi dezrădăcinare; 6) suportul partinic acordat de țările occidentale Israelului face ca Occidentul să-şi piardă orice credibilitate printre musulmani. Mai mult decît atît, acest suport e privit ca fiind îndreptat împotriva islamului, avînd în vedere că pentru musulmani orice decizie politică este o decizie de natură religioasă[294]. Pe această bază se dezvoltă atitudini radicale față de alte forme religioase sau ideologice. Pe de altă parte, islamul este folosit pentru atingerea unor scopuri care nu țin în mod evident de legea islamică, cum ar fi, de exemplu, protestul împotriva imperialismului, a duşmanilor din afară, a occidentului în general sau a Americii în special. Un exemplu semnificativ de utilizare ideologică a islamului este atitudinea țărilor arabe şi a celorlalte țări musulmane față de mişcarea sionistă şi statul Israel[295].

În acest contex, alături de alți autori, Yvonne Haddad cultivă convingerea că renaşterea conştiinței islamice este un rezultat al războaielor arabo-israeliene din 1967 şi 1973. În acest sens, Haddad consideră că prezența Israelului într-o lume predominant arabă a avut un rol deosebit în procesul modernizării, al reformelor şi occidentalizării zonei respective. Însă, succesul dezvoltării israeliene serveşte, în acelaşi timp, ca o imagine contrastantă cu situația generală din țările arabe. La aceasta se adaugă investirea simbolică a Ierusalimului ca oraş sfînt pe care lumea arabă îl doreşte a fi sub dominație musulmană. Nu întîmplător, semnificația religioasă a conflictelor arabo-israeliene a fost potențată după intrarea Ierusalimului de Est sub control israelian. Un element crucial în înțelegerea conflictelor cu Israelul îl reprezintă pentru Yvonne Haddad modul de percepere a victoriei în context coranic: victoria este

---

[293] Idem, p. 326.
[294] Elsayed Elshahed, *What is the Challenge of Contemporary Islamic Fundamentalism?* în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, ed. cit., p. 60.
[295] Jacques Waardenburg, *Islam as a Vehicle of Protest*, Ernest Gellner (ed.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean*, ed. cit., pp .23-29.

obținută de cei cu care este Dumnezeu. Victoriile Israelului stau ca mărturie a faptului că Dumnezeu, în aparență, i-a uitat pe musulmani, ceea ce părea pentru aceştia un fenomen inexplicabil.

Dacă victoria evreilor din 1948 putea fi explicată ca o intervenție a puterilor coloniale, victoria din 1967 a fost percepută ca o catastrofă şi ca o umilință. Mişcările conservatoare au perceput războiul din 1967 ca pe o pedeapsă adusă de Dumnezeu asupra musulmanilor, datorită compromisurilor pe care aceştia le-au făcut cu modernitatea şi cu ideologiile ne-islamice cum ar fi cea a „socialismului islamic". Victoria Israelului apărea în această perspectivă nu atît ca un merit al evreilor, ci ca o pedeapsă pentru devierea musulmanilor de la destinul lor religios. Soluția putea fi găsită doar în respingerea ideologiilor de inspirație umanistă occidentală şi orientarea totală spre realizarea islamului în lume[296].

De aici pînă la invocarea Jihadului ca exigență a supraviețuirii musulmane nu mai era decît un pas. Spre deosebire de alți autori, pentru Ahmed Rashid caracterul militant şi protestatar intrinsec islamului nu este esențial în înțelegerea tradițională a Jihadului. Autorul ne invită la o distincție clară între Marele Jihad şi Micul Jihad. Marele Jihad presupune o transformare interioară a fiecărei ființe umane, prin luminare interioară, prin ascultarea lui Dumnezeu şi înfăptuirea poruncilor sale. Prin urmare, este vorba de o luptă interioară, menită să producă o metamorfoză a individului şi a lumii în care trăieşte. Micul Jihad se referă la permisiunea coranică de a acționa împotriva unui lider nedrept şi în acest sens Jihadul poate deveni mijlocul mobilizării sociale şi politice. În analiza situației contemporane, Rashid constată cu o anumită amărăciune că fundamentalismul islamic, cu diferitele sale mişcări globale, ignoră Marele Jihad şi adoptă Jihadul doar ca armă a filosofiei lor sociale şi politice. „Aceste noi fundamentalisme islamice, ne spune Rashid, nu acționează în vederea transformării unei societăți corupte într-una justă,

[296] Yvonne Haddad, *The Arab-Israeli Wars, Nasserism, and the Affirmation of Islamic Identity* în Andrew C. Kimmens (ed.), *Islamic Politics and the Modern World*, The H. W. Wilson Company, New York, 1991, p. 59.

nici nu se îngrijesc pentru obținerea de slujbe, beneficii sociale sau educație pentru adepții lor sau de crearea armoniei între variate grupuri etnice ce locuiesc în multe țări musulmane". Ei sînt preocupați doar de implementarea legii islamice Sharia (căreia îi dau un înțeles rigid şi îngust ce distorsionează tradiția, cultura, istoria şi chiar religia islamului) prin reducerea sa la un cod penal represiv pentru cetățeni[297].

Cel mai reprezentativ exemplu pentru ideologizarea legii islamice este cel al Revoluției iraniene, care a condus la instaurarea de către talibani a statului islamic modern. Ea a schimbat întreaga structură de relații în interiorul statului iranian, dar în acelaşi timp a produs o profundă schimbare de mentalitate în întreaga lume musulmană. Modul de raportare a ideologiei islamice iraniene la lumea occidentală, şi mai ales la America, mitologizată ca *Marele Satan*, a creat în relațiile internaționale posibilitatea naşterii unor noi tipuri de conflicte, diminuate în importanță pentru multă vreme datorită conflictelor ideologice susținute de influența URSS şi a SUA, într-o parte semnificativă a lumii musulmane.

Însă, prin impactul global pe care îl are astăzi, cea mai importantă mişcare fundamentalistă islamică se dovedeşte a fi Al-Qaeda, însoțită de imaginea ascetic-vizionară a lui Osama bin Laden. După o campanie teroristă coordonată în timp împotriva unor ambasade americane sau ale unor țări asociate cu americanismul, se pare că "limita suportabilă a terorismului a fost definitiv depăşită în septembrie 2001"[298].

După bin Laden, mobilizarea jihadistă trebuie să aibă în vedere mai întîi alungarea americanilor din teritoriile sfinte ale islamului şi apoi urmărirea victoriei asupra tuturor zonelor în care domneşte americanismul, adică modelul de viață şi de gîndire occidental. Sugestive sînt în acest sens cuvintele lui bin Laden: "Apoi Atotputernicul a vrut să ne pună la încercare şi să ne probeze credința. Timp de 1400 de ani nu a existat nici un trădător, pe cînd, în zilele noastre, s-a găsit un trădător

[297] Ahmed Rashid, *Jihad. The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press, New Haven and London, 2002, pp. 3-4.

precum cel din secolul al VI-lea (regele saudit Fahd, *n. e.*). Cel lipsit de ruşine a petrecut cu fiicele iudeilor şi ale creştinilor în ţara Profetului nostru, unde Arhanghelul Gabriel i-a adus revelaţia Domnului. De la ocuparea Peninsulei Arabice de către soldaţii americani au trecut 10 ani. Însă Profetul a spus pe patul de moarte, ca o parte a moştenirii sale: Alungaţi-i pe idolatri din Peninsula Arabică!

Cum vom sta în faţa Lui în Ziua Judecăţii, cînd vom fi întrebaţi dacă ne-am făcut datoria?

Pămîntul lui Dumnezeu este mare, iar interesele duşmanului sînt răspîndite peste tot. Dar noi trebuie să încercăm să lovim direct în America şi în Israel. Faceţi ce vă stă în putinţă şi loviţi-i tare, ca să biruie Cuvîntul lui Dumnezeu"[299].

Analiştii fenomenului fundamentalist au pus în evidenţă faptul că ideologia lui Osama bin Laden se bazează pe globalizarea "terorii sfinte", avînd ca obiectiv mai întîi biruinţa asupra obiectivelor simbolice ale occidentului, iar apoi o modelare islamică a întregii lumi. Nu este deloc întîmplător faptul că atacul de la 11 septembrie 2001 a avut în vedere obiective simbolice ale dominaţiei militare şi economice americane cum sînt Pentagonul şi World Trade Center[300]. Deşi acestea reprezintă simboluri ale modului de viaţă american, ele sînt deopotrivă simboluri ale ceea ce poate fi reprezentare a lumii occidentale în contextul globalizării. Violenţa simbolică practicată de Osama bin Laden şi mujahedini are la bază elemente mitice şi teologice care alimentează o ideologie fundamentalistă, ce trebuie judecată dincolo de conflictul dintre un presupus bloc al unei "civilizaţii islamice" omogene şi civilizaţia occidentală.

Ca şi în cazul celorlalte fundamentalisme, ideologia islamică promovată de bin Laden propune un model general asupra existenţei şi a modului de a trăi în conformitate cu acesta, care e promovat ca ideal

---

[298] Michael Pohly, Khalid Duran, *Osama bin Laden şi terorismul internaţional,* Ed. Axel Springer, Bucureşti, 2002, p. 25.
[299] Citat în Idem, p. 43.
[300] O analiză jurnalistică foarte complex documentată în Peter L. Bergen, *Holy War, Inc. Inside the Secret World of osama bin Laden,* The Free Press, New York, 2001.

global de viață. Însă, şi de această dată, ca în cazul celorlalte fundamentalisme, miza efectivă a luptei şi terorii fundamentaliste este legată de probleme locale ce pot căpăta o semnificație mult mai largă prin implicațiile induse în contextul relațiilor globale.

*

Nu există îndoială că în fața terorii şi a violenței nu se poate răspunde cu mijloacele dialogului intercultural. Însă, cred că e bine să ne întrebăm – şi chiar să răspundem în măsura în care este posibil – împreună cu Hans Kung: ce este de făcut în fața fundamentalismului prezent în toate religiile? „Fundamentalismul poate fi învins numai cu înțelegere şi empatie", răspunde teologul catolic. În acest sens, fundamentaliştii trebuie aduşi în situația în care să conştientizeze dimensiunea libertății, pluralismul şi deschiderea spre ceilalți specifice propriei lor tradiții religioase. În acelaşi timp, dinafara curentului trebuie cultivată o atitudine de dialog şi colaborare cu fundamentaliştii în probleme sociale, politice, religioase sau teologice, chiar dacă pentru aceasta trebuie depăşite multe şi imprevizibile dificultăți[301].

[301] Hans Kung, *Against Contemporary Roman Catholic Fundamentalism*, în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, ed. cit., p. 113-114.

CAP. IV.
IDENTITATE, MINORITATE, MULTICULTURALISM

Minorităţile religioase

Un aspect important al raporturilor dintre religie şi ideologie poate fi întîlnit în contextul existenței unei biserici majoritare ca Biserică națională şi o multitudine de minorități confesionale şi religioase. Mi se pare deosebit de interesant să urmărim în general, şi în contextul românesc în special, posibilele modele ale convieţuirii dintre majoritate şi minoritate. În virtutea drepturilor individuale, minoritățile religioase invocă pluralismul religios ca temei al unor drepturi de grup. Acestea sînt reclamate în scopul unei mai bune conservări identitare în contextul convieţuirii.

Astfel, teoria drepturilor minoritare nu numai că militează şi argumentează necesitatea asigurării condițiilor egalității dintre grupuri, dar, în opinia lui Levente Salat, prezintă argumente pentru afirmația că „în privința membrilor comunităților etno-culturale minoritare, efectele autentice ale drepturilor individuale şi universale ale omului se realizează doar în condițiile garantării egalității dintre comunități"[302].

În analiza raportului majoritate-minoritate avem nevoie de o cît mai clară distincție între ideologie şi teologie, pentru putea sesiza modul în care acestea influențează raporturile între cele două tipuri de "comunități imaginate" care sînt comunitățile tradiționale şi minoritățile religioase.

În ciuda apropierilor dintre religie şi ideologie pe care le-am putea invoca, trebuie să avem în vedere menținerea unei distincții clare între teologie şi ideologie şi considerarea teologiei nu drept o categorie atotcuprinzătoare, ci ca forma de reflecție cea mai elaborată doctrinar în cadrul unor religii constituite

[302] Levente Salat, *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenței minoritare autentice*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 138

Atunci cînd vorbim de minoritățile religioase din România avem în vedere o arie foarte largă de identități religioase care se manifestă atît în interiorul cît şi în afara Creştinismului. De exemplu, în România, potrivit recensămîntului din 2002, dintr-un total al populației de 21698181 [22 820 035 în 1992] avem înregistrați ca ortodocşi 86,7% (18806428) [19 802 389 în 1992]; romano-catolici 4,7% (1028401) [1 161 942 în 1992]; greco-catolici 0,9% (195481) [223 357 în 1992]; reformați 3,2% (698550) [802 454 în 1992]; evanghelici de confesiune augustană 0,1% (11203) [39119 în 1992]; evanghelici luterani sinodopresbiterieni 0,1% (26194) [21221 în 1992]; unitarieni 0,3% (66846) [76708 în 1992]; armeni sub 0,1% (775); creştini de rit vechi 0,2% (39485) [28141 în 1992]; baptişti 0,6% (129937) [109 462 în 1992]; penticostali 1,5% (330486) [220 824 în 1992]; adventişti de ziua a şaptea 0,4% (97041) [77546 în 1992]; creştini după evanghelie 0,2% (46029) [49963 în 1992]; evanghelici 0,1% (18758); musulmani 0,3% (67566) [55928 în 1992]; mozaici sub 0,1% (6179) [9 670 în 1992]; altă religie 0,4% (87225) [56329 în 1992]; fără religie 0,1% (13834) [24314 în 1992]; atei sub 0,1% (9271) [10331 în 1992]; religie nedeclarată 0,1% (18492) [8 139 în 1992][303]. În unele cazuri comunitățile declară cifre uşor sporite. Noi avem aici în vedere statisticile oficiale. Pentru cei care doresc să aibă la îndemînă şi statisticile de la Recensămîntul din 1992, am dat aceste cifre între paranteze.

Criteriul diferențierii între majoritate şi minoritate, într-un anumit spațiu cultural, pare să fie unul numeric. Însă, aşa cum arată şi Camil Mureşanu, termenul minoritate nu are o conotație strict statistică, ci se referă la o categorie social-politică. Aşa se explică faptul că în anumite circumstanțe se vorbeşte de minorități în condițiile în care din punct de vedere statistic este vorba de un grup superior numeric, dar care se află

[303] Sursa: datele recensămîntului populației din 2002 sînt publicate pe pagina www.recensamant.ro Datele privind recensămîntul din 1992 sînt preluate după *Recensămîntul populației şi locuințelor din 7 ianuarie 1992*. Volumul *Populație-Structură demografică*, 1994, p. 766.

într-o situație caracterizată printr-o depreciere valorică şi discriminare[304]. Astfel, minoritatea poate fi „un grup etnic sau rasial, dar şi oricare alt grup caracterizat printr-un statut de inferioritate, de discriminare, de persecuție, întemeiat pe felurite criterii[305]”

Pentru o mai bună înțelegere, este util să amintim faptul că potrivit definiției lui Vincent Lemieux minoritatea se caracterizează prin mai multe trăsături, dintre care amintim: un dezavantaj resimțit datorită minusului în plan numeric; dezavantaje în planul socio-cultural; o putere redusă derivată din numărul scăzut care reduce forța de penetrare în societate; din aceasta rezultă o poziție de inferioritate în societate, necompensată de sistemul politic sau de intervenția statului[306]. În înțelegerea statutului de minoritar trebuie să avem în vedere modul de situare în societate al grupurilor minoritare. În acest sens, Michael Argyle ne propune să acceptăm că grupurile religioase minoritare pot fi impărțite în trei categorii: 1) cei ce acceptă în mod pasiv statulul lor de discriminați şi încearcă să se concentreze pe atragerea atenției asupra importanței valorilor religioase; 2) cei care se retrag din societate şi din această poziție critică ordinea socială fără să propună un atac privind răsturnarea acesteia; 3) cei care apelează la un suport religios pentru a protesta în mod agresiv împotriva societății. Majoritatea grupurilor religioase minoritare tind să aibă un activism mai accentuat şi tind să manifeste o atitudine agresivă în critica ordinii sociale existente[307]. Tocmai de aceea tendințele fundamentaliste se regăsesc cu precădere în rîndul mişcărilor legate de grupurile religioase minoritare. Este paradoxal faptul că în societatea românească atitudinile fundamentaliste sînt percepute a fi o caracteristică a grupului majoritar, iar tendințele de democratizare a societății, de afirmare a toleranței, a pluralismului şi libertății religioase apar ca fiind apanajul minorităților religioase.

---

[304] Camil Mureşanu, *Națiune, naționalism. Evoluție a naționalităților*, Centru de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, 1996, p. 37.
[305] Idem, p. 36.
[306] Peter Erdo, *Locul Bisericii Romano-Catolice în societatea maghiară şi raportul său cu Statul,* în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România.Colocviul internațional desfăşurat la Cluj-Napoca în zilele de 10-11 mai 2002,* Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 79.

Astfel, atunci cînd vorbesc depre minorităţi religioase am în vedere, pe lîngă aspectul numeric, ce atrage după sine o serie de posibile discriminări în raport cu majoritatea sau cu grupurile dominante, şi o tendinţă de construcţie uşor diferită a structurii identitare.

Comunităţile se imaginează pe sine în funcţie de un model exemplar care dă consistenţă, realitate şi unitate structurii plurale pe care o subsumează. Fiecare comunitate se imaginează pe sine ca fiind purtătoarea unui sens al existenţei pe care îl propune ca factor modelator al condiţiei umane. Investiţia imaginativă este cea care dă coeziunea, considerată indestructibilă, a unei comunităţi.

Comunităţile tradiţionale recurg la o investire de sens prin apelul la o revelaţie. Pe această revelaţie se fundamentează o întreagă tradiţie religioasă, care reglementează şi raporturile sale cu celelalte comunităţi. Alături de elementul revelaţional, tradiţia poate aduce şi elemente secundare cu coloratură ideologică, cum ar fi, de exemplu, cele legate de ideologia naţională. Minorităţile religioase, ca apariţie tîrzie, sunt mai aproape de influenţa exercitată de procesul de modernizare şi de secularizare. Sursele de sens, ca de altfel şi cele de legitimare, sînt marcate de procesele pe care modernitatea le instituie, ceea ce în planul discursului şi al raportării la ceilalţi aduce, pe lîngă revendicarea reîntoarcerii la un context revelaţional originar, şi un element nou, cel al utilizării mai accentuate a ideologiei ca factor de persuasiune şi de manifestare publică.

Biserica şi statul naţional

Evoluţia evenimentelor contemporane arată o nouă mutaţie în sfera relaţiilor dintre religie şi ideologie, dintre religie şi politică, dintre biserică şi stat înţeles ca o sumă de instituţii.

Existenţa unui transfer al religiosului asupra politicului, pe care îl sesizează Ricoeur şi alţi gînditori în mai multe societăţi contemporane,

[307] Michael Argyle, *Religious Behaviour*, Routlege, London, 200, p. 134.

atrage după sine o inevitabilă intruziune a unor forme simbolice pe care le putem asocia cu un fel de religie laică. „Orice comunitate are nevoie de o anumită sacralitate civică, marcată prin ceremonii, sărbători, desfăşurări de drapele şi întreg zelul reverenţios care însoţeşte aceste fenomene”[308]. Ideologia naţională ce se naşte o dată cu apariţia statelor moderne pare să răspundă cel mai adecvat acestei necesităţi comunitare.

O relaţie specială între religie, stat şi naţiune se instituie o dată cu statul modern ce se defineşte ca stat naţional. Un rol important în instituirea acestui tip de relaţie îl are modul în care naţionalismul religios imaginează un nou tip de comunitate, bazată pe construcţia prealabilă a comunităţii religioase. În acest sens, Peter van der Veer relevă dimensiunea constitutivă a practicii şi a discursului religios în schimbarea identităţilor sociale. Departe de a fi doar nişte perdele de fum ideologice, care să ascundă conflictul intereselor materiale şi al claselor sociale, ele joacă un rol major în transformarea identităţilor în contextul naşterii naţionalismului. Autorul arată că, pe de o parte, identitatea religioasă este construită în discursul ritual şi în practică, iar pe de altă parte, această identitate nu este doar o anexă a unei tradiţii neschimbate. Dinamica tradiţiei permite naţionalismului religios să articuleze deopotrivă discursul asupra comunităţii religioase şi cel asupra naţiunii[309].

O abordare a relaţiei dintre naţionalismul religios şi modurile religioase de comunicare evidenţiază faptul că naţionalismul religios identifică comunitatea religioasă cu naţiunea, ceea ce îi dă în fapt posibilitatea de a construi pe identitatea religioasă consolidată anterior. Van der Veer argumentează convingător asupra faptului că atît cît dezvoltarea unei comunităţi religioase este crucială pentru construcţia imaginativă a naţiunii, comunicarea rituală a identităţii este un factor decisiv. Autorul operează cu definiţia ritualului propusă de Stanley Tambiah: „Ritualul este un sistem cultural construit de comunicare

[308] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, ed. cit., p. 294.
[309] Peter van der Veer, *Religious Naţionalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. X. Acesta e sensul în care “Naţiunea modernă apare ca imaginea unui corp spiritual”, Simona Nicoară, *Naţiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002, p. 239.

simbolică. Conținutul cultural al ritualului este înrădăcinat în construcții ideologice şi cosmologice particulare"[310]. Utilizînd „violența simbolică", grupurile controlează discursul ritual pentru a-şi putea comunica ideologia lor. În ideologia naționalismului religios, "națiunea este prezentată ca o extensiune a sinelui şi naționalismul ca parte a religiei". Treptat această ritualizare se deplasează dinspre sfera religiosului înspre cea a practicilor comunitare laice şi spre sfera politicului. În felul acesta, ritualul îndeplineşte o funcție de comunicare prin care persoanele ce compun o comunitate îşi descoperă identitatea şi semnificația acțiunilor lor. El ajută deopotrivă la definirea "sinelui" ca şi a "celuilalt", şi la subjugarea celuilalt prin violență simbolică[311].

Teoreticienii naționalismului, observă Anderson, pun în evidență existența a trei paradoxuri: 1) în timp ce istoricii consideră că națiunea este un fenomen obiectiv pe care îl putem sesiza o dată cu modernitatea, naționaliştii îi atribuie o vechime pe care o desemnează în mod subiectiv; 2) naționalitatea are o universalitate formală în calitate de concept socio-cultural, dar în acelaşi timp nu poate exista decît prin manifestările sale concrete; 3) în ciuda faptului că dovedesc o reală pauperitate şi incoerență filosofică, naționalismele exercită o impresionantă putere politică[312].

În încercarea de a depăşi aceste paradoxuri, Anderson ne propune o definiție antropologică potrivit căreia națiunea este o „comunitate politică imaginară" ce este imaginată ca fiind intrinsec limitată şi suverană[313]. Potrivit autorului, caracterul imaginat rezidă din faptul că membrii comunității trăiesc imaginea unei reale comuniuni cu ceilalți, în ciuda faptului că niciodată nu i-au cunoscut şi nici nu vor ajunge să îi cunoască vreodată. Trăirea acestei comuniuni cu ceilalți, pe care identificarea cu comunitatea o presupune are la bază o extrapolare creatoare a imaginației care integrează totalitatea indivizilor ce participă la identitatea comunitară respectivă. Este necesar ca națiunea să se

[310] Idem, p. 80.
[311] Idem, p. 84
[312] Benedict Anderson, *Comunități imaginate. Reflecții asupraoriginii şi răspîndirii naționalismului*, Ed. Integral, Bucureşti, 2000, p. 10.
[313] Idem, p. 11.

imagineze ca limitată deoarece ea trebuie să fixeze granițele dincolo de care se află alte națiuni. Este necesar ca ea să se imagineze ca suverană pentru a răspunde năzuinței sale spre liberate. Națiunea se imaginează ca o comunitate deoarece chiar în condițiile unei evidente inegalități, ea presupune întotdeauna " o profundă camaraderie orizontală". Potrivit lui Anderson, această fraternitate imaginată este cea care determină sute de milioane de oameni "să moară de bună voie pentru asemenea produse limitate ale imaginației"[314].

Nu este de loc întîmplător faptul că cenotafurile şi mormintele Soldatului Necunoscut i se par lui Anderson emblematice pentru cultura modernă a naționalismului. Este evident că atitudinea ceremonioasă față de mormîntul gol se bazează pe faptul că imaginația naționalistă are puternice afinități cu tipurile de imaginar religios al comunității. Dacă acceptăm că naționalismul este un dar al creştinismului adus lumii moderne, atunci putem să ne imaginăm că situîndu-l în simbolistica revelației, naționalismul poate fi înțeles în plan simbolic ca o reîntoarcere la "mormîntul gol", adică la momentul în care jocul imagistic a trecut experiența sacrificiului, dar nu a mai făcut pasul următor înspre fascinația restaurării şi învierii. Însă, dacă îl privim în ordine istorică, atunci "mormîntul gol" al Soldatului necunoscut corespunde unui act fondator căruia îi lipseşte certitudinea religioasă. Nu trebuie să credem că pentru Anderson naționalismul ar fi un rezultat al eroziunii religiei, sau că ar înlocui-o pe aceasta. El argumentează doar faptul că naționalismul corespunde unei necesități moderne de "transformare laică a fatalității în continuitate, a contingenței în sens" astfel că „magia naționalismului este să transforme hazardul în destin"[315].

Anderson înțelege naționalismul în legătură cu cele două sisteme culturale care l-a precedat – comunitatea religioasă şi monarhia dinastică, la care se adaugă o modalitate specifică de trăire a timpului. Primul sistem cultural se baza pe faptul că limbajul sacru oferă privilegiul de a avea acces la adevărul ontologic, deoarece este parte integrantă a acelui

[314] Idem, p. 11-12.
[315] Idem, p. 16.

adevăr. Al doilea sistem cultural avea ca fundament credința că societatea este organizată în mod natural în jurul unei ierarhii în vîrful căreia era monarhul, considerat ca fiind o ființă cu totul specială față de alte ființe umane şi care conducea destinele lumii printr-un fel de împuternicire divină. La acestea se adaugă o viziune despre timp în care cosmologia şi istoria erau strîns legate, aşa încît omul şi lumea se întîlneau într-o origine comună.

Deoarece aici ne interesează îndeosebi rolul pe care îl joacă comunitățile religioase, trebuie să evidențiem că pentru Anderson acestea se deosebesc de comunitățile imaginare ale națiunilor moderne mai ales prin încrederea pe care o au comunitățile religioase în sacralitatea unică a limbii lor. Însă, există o dinamică specifică în care "comunitățile sacre reunite în jurul vechilor limbi sacre treptat s-au fragmentat, s-au pluralizat şi s-au teritorializat"[316]. Pe baza acestor comunități se vor dezvolta comunitățile naționale într-un proces în care cele trei elemente culturale, mai sus amintite, şi-au pierdut influența asupra mentalului individual şi colectiv. În căutarea unui nou mod de a găsi o legătură rațională între putere, fraternitate şi timp, se structurează comunitățile imaginare ale națiunii şi ideologiile naționale[317].

Procesul de raționalizare succesivă a comunităților instituite imaginativ prin cuprinderea ideii de transcendență, atrage după sine un proces de secularizare a modului tradițional de imaginare a comunității. La aceasta contribuie transferul pe orizontală a structurilor axiologice ale sacrului înspre construcții simbolice ale interacțiunii comunitare şi modelării politice a societății. În acest context, atunci cînd nu se suprapun, religia şi ideologia devin interşanjabile.

Avînd în vedere că națiunea este o formațiune socială a secolului al XIX- lea, iar statul modern se defineşte în termenii statului național apare ca legitimă printre cercetători întrebarea privind raporturile ce se stabilesc între stat şi națiune.

[316] Idem, p. 22.
[317] Ibidem

Giddens arată că în limbajul uzual statul are două sensuri: unul care relevă semnificația statului ca aparat de guvernare sau putere şi un altul care semnifică statul ca totalitate a sistemului social supus acelei guvernări sau puteri. Giddens îndeamnă la o distincție între aparatul de stat şi societate. El vorbeşte de aparat de stat atunci cînd are în vedere organul administrativ de guvernare. Atunci cînd se referă la întreaga cuprindere a sistemului social, utilizează termenul de societate sau cultură. Societatea are un set de trăsături distincte uşor identificabil care ne permite să o înțelegem drept un sistem în mod clar delimitat de ceea ce este aparatul de stat[318]. Statul poate fi evidențiat ca fiind distinct de societate ca şi de alte tipuri de organizare prin cele trei elemente pe care Weber le consideră constitutive statului: 1) existența unui personal administrativ specializat; 2) susținerea pretenției monopolului exclusiv de a controla mijloacele legitime de violență; 3) susținerea acestui monopol într-o arie teritorială dată[319].

Un aspect relevant este evidențiat de discursul antropologic despre naționalism care pune în lumină dinamica particulară a dezvoltărilor religioase în Europa. Astfel, van der Veer relevă că apariția statului modern se află în strînsă dependență cu trei procese de centralizare: 1) apariția statului cu instituțiile de autoritate şi putere în domeniul public; 2) apariția națiunii constituită în forma unor culturi şi identități supra-locale; 3) dezvoltarea economică determinată de apariția unor căi particulare de organizare a producției şi consumului[320].

Invocînd o explicație antropologică a relației dintre stat şi națiune, van der Veer cade de acord cu Marcel Mauss, potrivit căruia ideea de națiune implică un spirit colectiv ce totalizează ideile de patrie şi de cetățean. Prin urmare, nu putem face o distincție clară între stat şi societate. Fiecare individ se naşte în viața politică, iar societatea în întregime devine Stat. Corpul politic suveran, este totalitatea cetățenilor.

---

[318] Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 17.
[319] Idem, p. 18.
[320] Peter van der Veer, *Religious Naționalism: Hindus and Muslims in India*, ed. cit., p. 13.

Pentru van der Veer, națiunea presupune o credință colectivă într-un anumit tip de omogenitate: ea crede în rasa sa, în limba, civilizația proprie, în caracterul național[321].

În perioada modernă statul național este produs ca o realitate unitară, statul şi națiunea formează un tot unitar. Spre deosebire de teoriile care văd statul ca o entitate ce poate fi concepută ca existînd înafara societății civile şi poate fi criticat de societatea civilă, menită să limiteze puterea statului, van der Veer consideră că statul modern nu este o entitate, ci un raport de proiecții şi acorduri prin care societatea este organizată. Externalitatea statului nu este nimic altceva decît un efect al acestor proiecții. Chiar dacă putem sesiza la Mauss o anumită respingere a distincției între cetățenie şi ideea de etnicitate, rasă, limbă, religie, toate acestea converg într-o complexă transformare a societății în stat național[322].

În ciuda faptului că în gîndirea lui Mauss ca şi în cea a lui Durkheim există aluzii constante la ideea că naționalismul este religia societății moderne, aşa cum totemismul clanului este religia societății primitive, van der Veer consideră că e prea simplist să spunem că aşa cum creştinismul, hinduismul, islamul etc. sînt religii premoderne, naționalismul ar fi religia seculară a societății moderne. Mai potrivit este să spunem că religia devine o trăsătură prea importantă în definirea națiunii ca să crezi că ideologia națională poate să înlocuiască religia. Religia capătă pur şi simplu caracter național[323].

Peter van der Veer nu creditează teoriile sociologice potrivit cărora trecerea de la premodern la modern, de la comunitatea tradițională la cea modernă, industrializată şi urbanizată ar marca un declin al religiei înțeleasă ca expresie morală a societății. El pune în evidență existența unei mari varietăți a modurilor în care secularizarea are loc în societățile occidentale. Această pluralitate face ca teza secularizării să nu poată fi

[321] Peter van der Veer *The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and British India*, in Peter van der Veer and Harmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 18.
[322] Idem, p. 39.

susţinută decît cu dificultăţi în creştinismul occidental şi pare a fi inaplicabilă islamului, budismului, hinduismului şi altor religii[324]. Astfel, chiar dacă ar putea accepta împreună cu T. N. Madan că secularizarea este un dar al creştinătăţii pentru umanitate şi o componentă intrinsecă a istoriei europene, van der Veer este în dezacord cu perspectiva, de altfel foarte răspîndită în analiza religiilor, potrivit căreia occidentul ar fi mai degrabă secular, in timp ce orientul este religios. Ideea că secularizarea este o trăsătură distinctă a modernităţii i se pare autorului nostru ca total falsă, deoarece religia îşi dovedeşte importanţa atît în modelarea conştiinţei individuale cît şi în crearea sferei publice[325]. Şi pentru van der Veer este evident că în secolul XX bisericile şi organizaţiile religioase pierd din importanţă în ceea ce priveşte organizarea statului naţional. Însă, statul trebuie să organizeze şi rezolve problemele reale ale cetăţenilor. Iar în măsura în care statul procedează la o distribuire a puterii şi serviciilor care implică organizaţiile religioase deja putem pune în discuţie existenţa unor indici ai religiozităţii sau secularizării unei societăţi anume[326].

În opinia lui van der Veer, stereotipurile privind secularizarea îşi au originile în teoriile liberale potrivit cărora statul modern depinde de formarea unei societăţi civile, constînd din subiecţi liberi şi de formarea unei sfere publice necesare purtării dezbaterilor raţionale. În aceste teorii, noţiunile de libertate şi raţionalitate sînt definite în termeni de secularitate. Contrar acestor teorii, antropologul consideră că religia rămîne o sursă majoră permanentă a subiectului moral, raţional, şi un aspect organizaţional major al sferei publice pe care acesta o creează[327]. Mişcările religioase şi problemele pe care acestea le articulează sînt considerate a fi cruciale în formarea sferei publice. Dezbaterile pe care ele le creează implică discuţii raţionale, critice asupra istoriei şi geografiei, ca şi atacuri la adresa simbolurilor altor comunităţi. Problemele aduse de

[323] Idem, p. 19.
[324] Idem, p. 17.
[325] Idem, p. 20.
[326] Idem, p. 39.
[327] Idem, p. 39.

mişcările religioase pot fi , în opinia autorului, la fel de importante cum sînt cele aduse de alte elemente esențiale ale transformării sferei publice cum ar fi educația de masă, mass media, politicile de masă etc. În acelaşi timp, migrația transnațională este considerată un element definitoriu atît în ceea ce priveşte noile mişcări religioase cît şi în naşterea unei sfere publice transnaționale. Tehnologiile comunicării, tipăriturile, Internetul, creează nu numai un nou sens al comunității şi sferei publice, dar, de asemenea, şi al sinelui[328].

Importanța interacțiunilor virtuale a fost foarte bine pusă în evidență de Mircea Miclea atunci cînd prevedea un nou context în care actorii principali ai scenei sociale vor fi comunitățile, nu neapărat statele, în condițiile în care un loc tot mai important îl va ocupa realitatea virtuală. Aceasta pentru că în timp ce statul îşi exercită controlul asupra spațiului fizic, spațiul virtual va fi mai degrabă unul controlat de comunități. Este evident că şi comunitățile religioase iau în considerare acest spațiu şi îl folosesc pentru promovarea bunăstării umane[329]. Prin aceasta ele participă la o latură esențială a sferei publice transnaționale. Dacă acceptăm cu van der Veer că sfera publică transnațională este astăzi succesoarea sferei publice[330], atunci nu mai încape nici o îndoială că statele şi bisericile vor fi deopotrivă actori importanți ai sferei publice transnaționale.

Revenind la cadrele statului național, putem afirma că statul şi biserica sînt purtătoarele instituționale ale celor două construcții imaginative - religia şi ideologia. Pentru a vorbi despre relațiile pe care acestea le presupun şi despre maniera în care modul lor de raportare afectează raportul majoritate-minoritate, am să încep prin a-l invoca pe Bhikhu Parekh potrivit căruia o conlucrare a celor două puteri este de neocolit. Astfel, statul nu poate fi total indiferent față de biserică şi

[328] Peter van der Veer, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, in Dale Eickelman and Armando Salvatore (eds), *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden, p. 62.
[329] Mircea Miclea, *Ecumenismul universitar*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 10.
[330] Peter van der Veer, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, ed. cit., p. 61.

religie. De exemplu, el este cel care trebuie să vegheze ca o anumită biserică să nu încalce drepturile şi libertăţile cetăţenilor. Relaţionarea celor două puteri este de neocolit şi datorită evidenţei că motivaţiile laice nu pot fi izolate de orice conţinut confesional. O secularizare totală ar presupune discriminarea persoanelor religioase, fiind în acest fel atît nedemocratică cît şi contraproductivă din punctul de vedere al realizării personale.

Potrivit teoreticianului multiculturalismului, religia poate juca un rol politic important, reamintind oamenilor că statul nu este autonom şi în sine atotputernic. Însă, religia poate oferi activităţii statului numai limitări principiale; de exemplu, încercînd să asigure o contrapondere faţă de opţiunea pentru relativism şi individualism. Biserica trebuie să deţină un rol în societate în domeniile proprii: de caritate, de educaţie morală, de promovare a înţelegerii şi comuniunii între oameni. În toate aceste domenii, ea trebuie sprijinită de către stat. Mai mult, el crede că Biserica trebuie atrasă în viaţa publică prin crearea unor foruri interconfesionale şi interreligioase în care reprezentanţii diferitelor solidarităţi să se cunoască reciproc, să rezolve problemele specifice şi să conlucreze cu statul. Statul, în acelaşi timp, este cel care trebuie să asigure tratamentul egal al tuturor religiilor. Bhikhu Parekh pune în evidenţă patru modalităţi de cultivare a acestei relaţii: statul poate să nu persecute sau suprime nici o religie, dar să privilegieze o singură biserică pe care o consideră parte a istoriei şi identităţii sale; poate să protejeze într-un mod absolut egal toate religiile; să nu protejeze nici o religie; să protejeze o religie aflată în pericol sau în situaţii speciale în acelaşi mod în care acordă protecţie unui individ cu nevoi speciale sau aflat într-o situaţie de pericol[331].

Acolo unde religia nu este redusă doar la o simplă opţiune individuală sau la cadrul privat al familiei, acolo unde religia are o puternică dimensiune comunitară, cum este şi cazul României, trebuie găsit un echilibru între valorile religioase şi metamorfozele pe care acestea le suferă datorită laicizării unei largi sfere a activităţilor umane. În

[331] Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, Edited by Tariq Modood, Policy Studies Institute, 1997, p. 18.

acest sens, este importantă punerea de acord a valorilor religioase cu cele pe care modernitatea le afirmă, sau valorificarea elementelor lor de convergență. Doar în societățile în care individualismul înlocuieşte personalismul, sau cele în care centralitatea persoanei e anulată de centralitatea individului poate fi teoretizată soluția unei dezvoltări paralele a sferei religioase (care este de domeniul spiritului) şi a sferei laicității (care ordonează viața publică). O distincție rigidă între sfera privată şi sfera publică face abstracție de identitatea individului care acționează, în fapt, concomitent sau consecutiv în cele două sfere cu toată încărcătura sa identitară. Or, elementele care vizează religiozitatea şi laicitatea individului sînt două componente la fel de importante în constituirea identității omului contemporan.

Putem vorbi de cel puțin două moduri de constituire, conservare şi administrare a solidarităților şi identităților de tipul celor pe care le numim minorități confesionale sau minorități religioase: 1) a credita intervenția ponderată şi funcțională a statului în administrarea diferitelor tipuri de solidaritate şi coeziune socială; 2) a exacerba experiența religioasă individuală conferindu-i rolul de coagulare a solidarității comunitare. Perspectiva creştinismului ortodox este cea a cultivării personalismului comunitar şi presupune cel puțin doi paşi importanți. Primul are în vedere o punere în armonie a individului cu comunitatea sa religioasă, ceea ce înseamnă a-i pune în lumină dimensiunea personală. Al doilea pas implică angajarea diferitelor comunități într-o structură de solidaritate mai largă. Identitățile comunitare intră într-o dinamică similară valorizării identităților personale.

Care poate fi rolul statului în acest proces cu o profundă încărcătură eclesială? De exemplu, într-o Biserică dominată de o mentalitate parohială, comunitățile parohiale vor fi administrate de structurile ierarhice specifice, dar în condițiile pluralismului democratic trebuie să căutăm o instanță care să garanteze o situație neconflictuală cu tipurile de solidaritate cultivate în afara bisericii majoritare. În acest caz, statul cu pîrghiile sale instituționale este cea mai la îndemînă şi mai eficientă instanță care poate cultiva armonia solidarităților minoritare şi

pacea socială. Rolul statului în viața socială nu trebuie restrîns la rolul specific pe care acesta ar trebui să-l ocupe în economie. Dacă în economie intervenția statului trebuie diminuată pînă la nivelul la care economia să fie funcțională, asigurarea armoniei relațiilor sociale implică un factor reglator, care presupune o intervenție ponderată şi funcțională a instituțiilor statului. Intervenția ponderată şi funcțională are în vedere rolul de mediere al statului, rol care exclude orice încercare de folosire instrumentală a religiei în vederea legitimării acțiunilor statului. Statul de drept, național şi multicultural pare a fi cel mai dezirabil mediator între formele alternative de solidaritate.

În ce măsură statul național poate asigura condițiile exercitării identității şi libertății religioase atît pentru grupul majoritar cît şi pentru minoritățile religioase? Michael Walzer a arătat că statele naționale pot să creeze un mediu al afirmării minorităților, chiar dacă acest tip de organizare presupune că un grup majoritar este cel care organizează viața comună. Statul național are în vedere în procesul tolerării nu atît grupurile, cît îndivizii care le alcătuiesc şi care sînt concepuți în primul rînd ca cetățeni şi abia mai apoi ca aparținînd unei minorități. Walzer sesizează că în acest cadru, cel mai adesea, minoritățile nu sînt încurajate să se organizeze autonom, cerîndu-li-se să se angajeze pozitiv în cultura majorității. Religia şi cultura unei minorități, sînt considerate probleme care țin de „colectivul privat" în raport cu care „colectivul public", atribut al statului național, are tendința de a se manifesta suspicios cu fiecare tendință a minoritarilor de a-şi manifesta public propria cultură[332]. Autorul evidențiază însă faptul deosebit de important că deşi este mai puțin tolerant față de grupurile minoritare, statul național este eficient în acțiunea de a determina grupurile să fie tolerante față de proprii lor membrii. E ştiut că adesea minoritățile care reclamă pentru ele o atitudine de toleranță sînt intolerante fața de membrii lor în anumite aspecte pe care cel mai adesea le sacralizează sub semnul tradițiilor care țin de identitatea grupului. Încurajînd transformarea grupurilor în asociații voluntare, statul

[332] Michael Walzer, *Despre tolerare*, Ed. Institutului European, Iaşi, 2002, p.24.

acționează în vederea liberei asocieri şi în crearea cadrului pentru ca apartenența la un grup să fie condiționată de participarea liberă a indivizilor, bazată pe satisfacerea necesităților care au dus la opțiunea de asociere într-un grup. Michael Walzer relevă că în statele naționale liberale şi democratice presiunea se exercită în încurajarea unui model individualist de tolerare a credincioşilor. Asocierea indivizilor este cea care trebuie să dea puterea grupurilor minoritare. Walzer este convins că cu cît viața internă a asociațiilor minoritare este mai intensă, cu atît cultura lor este mai diferențiată în raport cu cea a majorității şi în felul acesta prezența lor în viața publică va fi ceva care vine de la sine, dincolo de acțiunea prin care „majoritatea tolerează diferențele culturale… prin stabilirea unui regim de drepturi şi libertăți civile şi a unui corp judiciar independent pentru a garanta eficacitatea acestora"[333]. El nu poate face însă abstracție de faptul că pînă şi în societățile democratice „acest regim de tolerare este supus unor presiuni din partea grupurilor majorității creştine care se tem să nu piardă controlul social. Membrii extremişti ai majorității doresc să controleze comportamentul tuturor în numele unei presupuse tradiții comune, al valorilor familiei, al propriilor certitudini"[334]. În general, însă, reciprocitatea între indivizi nu este exclusă în acest model.

Trebuie să cădem de acord aici cu Paul Ricoeur: statul trebuie privit din două perspective. Statul are o latură rezonabilă – care pune accentul pe independența funcției publice, pe exercitarea funcțiilor unei birocrații integre, controlul parlamentar, independența judecătorilor, educația în spiritul libertății prin intermediul dialogului[335]. Însă mai are şi o altă latură, care pare a fi negativă deoarece se referă la "monopolul violenței legitime" pe care îl deține. Noi vorbim aici de intervenția statului de drept, adică "un stat care instituie condițiile reale şi garanțiile

[333]Idem, p. 49.
[334] Idem, p. 62.
[335] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, ed. cit., p. 293.

egalității tuturor în fața legii”[336]. Aceasta este o garanție a intervenției statului în condițiile multiculturalității.

O întrebare ce vine de la sine în discuția noastră privind raportul majoritate/minoritate este dacă în contextul românesc statul național poate răspunde necesității de afirmare prin dialog a minorităților culturale în general şi a celor religioase în particular.

O bună premisă în acest sens este caracterul multicultural al României în întregul său. De aceea sîntem în total dezacord cu cartografierea geopolitică propusă de Huntigton în cazul României. Considerăm că trasarea unei linii de falie care situează graniţa estică a civilizației occidentale pe curbura carpatică este o construcție teoretică pur imaginară. Ea trasează o graniță artificială, care desparte teritoriul Transilvaniei de celelalte provincii româneşti pe considerentul că această frontieră corespunde unei separații între o zonă a României de influență culturală catolică şi una ortodoxă. În realitate, România, deşi are importante minorități religioase, rămîne o țară majoritar ortodoxă, chiar şi în zonele pe care Huntington le aşază de partea creştinismului occidental. Nu vrem nicidecum să eludăm specificitatea culturală a Transilvaniei. Ea este în primul rînd mai accentuat multiculturală decît alte zone ale României.

Aici discutăm multiculturalitatea nu sub aspectul ei etnic, ci sub aspect cultural, iar sub acest aspect considerăm religia ca ocupînd un loc central. Transilvania este un caz aparte dacă o discutăm în perspectiva multietnică. Ori, dacă aducem în discuție probleme legate de identitățile locale sau identitatea regională.

Însă, multiculturalitatea este o caracteristică a civilizației româneşti în general. Am putea spune că mentalitatea ortodoxă românească, în special prin formele pe care le ia ca religie populară, predispune la impregnarea în imaginarul religios propriu a unei mari varietăți de forme culturale şi religioase, care îi sînt învecinate şi chiar străine. Este destul să amintim influențele pe care practicile comunităților

[336] Idem, p. 293.

ortodoxe locale le suferă din partea celorlalte confesiuni creştine, a celorlalte religii cu care conviețuiesc şi, de asemenea, dinspre practici magice, arhaice.

În ortodoxie, parohia este structura centrală, vie, dinamică. Ea poartă o puternică amprentă locală pe tot teritoriul României. Acest lucru se poate observa îndeosebi în comunitățile rurale majoritar ortodoxe, dar şi în cele urbane, care sînt mai standardizate din punct de vedere teologic. Teoretic, în virtutea principiului personalismului comunitar promovat de ortodoxie, comunitățile parohiale se integrează ca o persoană cu o identitate proprie în structuri mai largi, al căror orizont este – în cele din urmă – cel trasat de principiile dogmatice ale teologiei şi cele ale imaginarului mistic al eclesiologiei ortodoxe.

În felul acesta, elementul local şi cel global se armonizează într-un orizont nedefinit (deşi personalizat) al sacrului. Astfel, ruptura care trasează granițe de natură religioasă între provinciile româneşti mi se pare ceva ce ține mai degrabă de lumea imaginarului decît de lumea reală[337]. Trasarea unei granițe rigide cum este cea propusă de Huntington atrage după sine şi un model atitudinal şi cultivarea unei profunde afinități. Acest lucru ar trebui să ne facă să credem că în contextul internațional de după 11 septembrie 2001, presupusul conflict civilizațional dintre occident şi Islam ar trebui să contamineze şi relațiile occidentului cu ortodoxia, despărțită de occident printr-o frontieră imaginară care o face solidară din punct de vedere civilizațional cu Islamul. Dintr-un asemenea unghi am putea ajunge la concluzia că România, în raporturile sale cu occidentul, ar putea fi mai degrabă un teritoriu al intoleranței şi "terorismului ca instrument de război", decît unul al năzuinței democratice.

[337] Faptul că granițele trasate de Huntington sînt pur şi simplu construite ne-o mărturisește autorul însuşi: "Europa se termină acolo unde creştinătatea occidentală se termină şi încep Islamul şi ortodoxia. Acesta este răspunsul pe care vest-europenii doresc să-l audă" (Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Ed. Antet, Bucureşti, f. a., p. 232). Închipuindu-şi că există un asemenea orizont de aşteptare, Huntington se străduie foarte mult ca să îl poată oferi în construcția sa ideologică.

Aşa cum reiese din cîteva sumare referinţe ale lui Robert van de Weyer la teoria lui Huntington, civilizaţiile se ciocnesc din două motive: fie datorită unor divergenţe pe teme legate de stăpînirea unor teritorii, fie pe teme legate de mentalitate – mai exact, bazate pe prezumţia că una exercită o influenţă nefastă asupra modului de viaţă propus de cealaltă[338]. Nici una dintre cele două stări conflictuale nu poate caracteriza relaţiile României cu occidentul. În ceea ce priveşte prima problemă, în faţa unor nostalgii istorice legate de teritorii, România încearcă să promoveze soluţii politice şi culturale de aplanare a oricăror posibile divergenţe. În ceea ce priveşte problemele de mentalitate, putem vorbi de existenţa unor inadecvări cu spiritul occidental. Dar acestea se datorează mai ales factorilor economici şi politici care au grevat spaţiul românesc în perioada dictaturilor comuniste. Ele nu se datorează opţiunii pentru ortodoxie a peste 18 806 428 milioane din cei 21 698 181 milioane de români. Convingătoare sînt în acest sens analizele lui Nicu Gavriluţă care concluzionează: „Nu cred că ortodoxia ar face cu neputinţă sălăşluirea capitalismului şi a structurilor lumii moderne în spaţiul românesc… asemenea fizicii, matematicii sau statului de drept, şi capitalismul poate funcţiona oriunde, cu condiţia de a i se accepta *temeiurile universale de existenţă*. El poate fi musulman, hindus, evreu, ortodox sau indiferent religios”[339].

De altfel, Alina Mungiu-Pippidi, care aduce o consistentă critică la adresa ortodoxiei româneşti, relevă, totuşi, că “nu există o corelaţie semnificativă între etnicitate şi religie pe de o parte, şi orientarea democratică pe de altă parte”[340]. Analizele statistice dovedesc că nu există o corelaţie directă între opţiunea pentru o anumită religie şi opţiunea pentru democraţie. Aşa cum nu putem spune că există o corelaţie strînsă între etnicitate şi religie, pe de o parte, şi orientarea democratică, pe de

[338] Robert van de Weyer, *Islamul şi occidentul. O nouă ordine politică şi religioasă după 11* septembrie, Ed. ALLFA, Bucureşti, 2001, p. 96.
[339] Nicu Gavriluţă, *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului*, ed. cit., p. 16.
[340] Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură şi psihologie politică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 68.

altă parte, tot aşa nu putem afirma că religia ar reprezenta un factor semnificativ pentru suportul democratic.

Potrivit autoarei, nu există nimic care să justifice credința noastră că cineva din Estul Europei este mai democrat dacă aparține unei confesiuni care este mai răspîndită în occident sau uneia care se află dincolo de linia de falie între civilizații stabilită de Huntington. Alina Mungiu-Pippidi relevă faptul că dacă teoria civilizațională ar fi funcțională, atunci Slovenia, care este catolică, ar trebui să aibă o cultură politică mult mai democratică decît România şi Bulgaria, care sînt ortodoxe. Însă, indicatorii culturii politice de tip democratic nu variază în mod spectaculos în cazul celor trei țări. Dacă există argumente privind viabilitatea teoriei weberiene privind relația dintre protestantism şi capitalism, aceasta este o consecință a faptului că în cazul propus de Weber este vorba de o corelație ce are valențe în plan economic şi nu în plan politic. De o parte şi de alta a liniei de demarcație stabilită de Huntington propensiunea pentru democrație pare să fie prea puțin modelată de opțiunea confesională a indivizilor, ne spune Alina Mungiu-Pippidi.

Cu toate acestea, Alina Mungiu-Pippidi consideră că există o mulțime de mijloace prin care biserica şi atitudinea religioasă a cuiva pot influența psihologia politică a unei persoane sau chiar cultura politică a unei societăți. Comentîndu-l pe Ronald Inglehart, Alina Mungiu-Pippidi constată că prin intermediul unor norme şi deprinderi culturale, o religie sau confesiune care se identifică cu un stat o vreme mai îndelungată ajunge să creeze un fel de instituții informale, care joacă un rol important în viața indivizilor chiar şi atunci cînd aceştia nu mai practică religia respectivă, sau chiar dacă raportul între diverse confesiuni se schimbă. Aşa se explică, de exemplu, opțiunea pentru o subordonare a bisericii față de stat.[341]

De altfel, una dintre întrebările la care încearcă să răspundă *Politica după comunism* este: ce fel de cultură politică generează

[341] Idem, p. 173.

confesiunea ortodoxă? Răspunsul se situează în vecinătatea analiştilor occidentali ce tind să critice absența societății civile şi relația de dependență față de stat, care în cazul României sînt socotite a fi o consecință a unei îndelungate tradiții a relației de subordonare a bisericii față de stat. Este evident că atunci cînd noi susținem o intervenție a statului în dezvoltarea de politici speciale pentru minoritățile religioase nu avem în vedere o astfel de relație de subordonare a instituțiilor religioase față de stat, ci de crearea unui cadru al conviețuirii şi al dialogului în marea diversitate a comunităților şi indivizilor. Din criticile Alinei Mungiu-Pippidi şi a altor autori, putem constata că există o lipsă de coerență în ceea ce priveşte acțiunea statului ca şi a bisericii majoritare legat de probleme cum ar fi: relația majorității cu minoritățile religioase, instituirea unui cadru al cunoaşterii şi recunoaşterii ca identități egale, corelarea principiului proporționalității şi subsidiarității cu conferirea de drepturi speciale pentru minoritățile religioase ş. a. Dar acestea țin de gradul de democratizare a societății în general şi nu de o modelare confesională sau eclesială.

Pentru a răspunde la întrebarea privind cultura politică generată de ortodoxie, Alina Mungiu-Pippidi analizează situația contemporană a raporturilor dintre stat şi biserică, pe de o parte, şi relația dintre atitudinile religioase şi cele politice, pe de altă parte. Ea constată că autoritatea eclesiastică cultivă o atitudine ce se situează în continuarea compromisului bisericii față de statul comunist. Autoarea argumentează, printre altele, cu faptul că Biserica Ortodoxă încearcă să reînvie o politică bisericească marcată de "cele două deviații istorice ale BOR": pe de o parte, transformarea bisericii într-o anexă a puterii seculare şi utilizarea influenței ei spirituale în scopuri politice, iar pe de altă parte naționalismul.

În ce priveşte prima problemă, este evident că situația de compromis față de puterea seculară este mai degrabă specifică perioadei comuniste în care biserica, la fel ca toate celelalte centre de putere alternativă au fost fie subordonate, fie desființate de către puterea

dictatorială. Celelalte perioade din istoria bisericii par să pună mai degrabă în evidență o conlucrare a bisericii cu statul.

Relația între biserică şi stat, ca şi problema libertății religioase, suferă încă de ambiguitate. Astfel, Radu Preda arată că „Raportul dintre biserica majoritară şi stat este unul de colaborare între doi parteneri sociali egali în atribute chiar dacă sînt complet diferiți prin calitatea ultimă, teologică”[342]. Această opinie pare să fie susținută şi de Viorel Dima, reprezentant al Bisericii Adventiste de ziua a şaptea, care consideră că deşi n-a fost adoptată o lege a cultelor sau a libertății religioase, reglementările adoptate „se înscriu pe linia eforturilor statului român de a armoniza dreptul intern cu exigențele statului de drept, a societății democratice şi a legislației comunitare europene”[343]. O percepție negativă a actualului context este adusă de Peter Istvan, care afirmă că în termeni reali nu se poate vorbi de o colaborare a statului cu minoritățile religioase, că „nu există relație între stat şi Biserica Reformată”, că situația actuală „se caracterizează doar prin tolerarea Bisericii Reformate”[344]. E cunoscut că problemele sînt în acest caz în special de natură patrimonială, dar pe acest fond autorul reclamă, în acelaşi timp: „Ne dorim o țară care să ne trateze ca cetățeni egali, fără discriminări, şi ne dorim autorități care să exercite puterea pe baza unei etici laice, în care se oglindesc şi valorile noastre şi care să apere şi valorile noastre creştine, umane”[345].

În privința raportului statului cu bisericile este evident că ambiguitatea pe care o menține neadoptarea unei legi clare a cultelor şi a libertății religioase dă naştere unor frustrări şi unor poziții divergente. La aceasta se adaugă trenarea unor probleme cu care minoritățile religioase se confruntă şi un sistem rigid în ce priveşte recunoaşterea din partea statului. În privința modului în care discrimnarea este percepută, am să

[342] Radu Preda, *Biserica în Stat. O invitație la dezbatere*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1999, p. 126.
[343] Viorel Dima, *Raportul între Biserici şi Satul roman - o perspectivă adventistă*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 134.
[344] Peter Istvan, *Relația dintre stat şi Biserică – o perspectivă reformată*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 119.
[345] Idem, p. 120.

invoc aici o situație regională care mi se pare sugestivă pentru România ca întreg. Potrivit datelor unei anchete sociologice, realizată între 25 iunie-5 iulie 2000, pe un eşantion reprezentativ în județele Covasna şi Harghita, se pare că nici înainte de 1989, nici după 1990 românii şi maghiari din secuime în majoritatea lor nu s-au simțit discriminați pe criterii religioase. Astfel, la întrebarea „Înainte de 1989 s-a întîmplat să aveți neplăceri din cauza vreunuia din motivele următoare?" în ceea ce priveşte „convingerile religioase" răspund „niciodată" 88,9% dintre români, 90,4% maghiari. La întrebarea „Dar după 1990?" răspund „niciodată" 94,1% români, 97,7% maghiari[346].

Este greu de precizat care dintre situațiile practicate azi în relațiile stat-biserică în societățile democratice ar putea fi potrivită şi pentru România[347]. Cu atît mai mult cu cît nu există o doctrină a Bisericii Ortodoxe clar exprimată în ceea ce priveşte relația dintre biserică şi stat în postcomunism. Această lipsă se naşte în primul rînd din neputința ortodoxiei postdecembriste de a face o analiză critică a tot ceea ce s-a întîmplat în viața eclesială în perioada comunistă. O meditație în oglindă era necesară unei reconstrucții a structurii atitudinale a bisericii în raport cu puterea seculară.

În ce priveşte naționalismul, este evident că influența ideologiei naționale este destul de tîrzie în teologia românească. Dar este

---

[346] *Răspunsuri la chestionarul anchetei sociologice „Populația județelor Covasna şi Harghita. Aspecte ale conviețuirii interetnice",* 25 iunie-5iulie 200, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.), *Relațiile interetnice în România postcomunistă. Documentele conferinței "Modelul românesc de relații interetnice. Ultimii zece ani, următorii zece ani", Bucureşti, 7-8 iulie 2000*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2000, p. 380.

[347] Este greu să considerăm că societatea românească este una strict seculară avînd în vedere că nu putem vorbi de o reală separare a statului de biserică. Pentru a găsi un posibil model putem invoca meditațiile lui Jean Claude Perisset care, interogîndu-se asupra tipului de laicitate pe care îl va promova Uniunea Europeană, semnalează, pe de o parte, posibilitatea afirmării unei laicități a excluderii, a unui laicism care ignoră faptul religios şi specificitatea sa în societate, iar pe de altă parte, o laicitate a distincției, prin care statul recunoaşte caracterul particular al faptului religios, îi acordă un loc distinct în ordinea juridică şi îl situează într-un raport special al relațiilor sale cu componentele societății. Jean Claude Perisset, *Identitatea eclesială şi construcția europeană*, Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., pp. 21-22. Cred că această laicitate a distincției corelată cu ordinea juridică laică a Uniunii Europene poate fi punctul de plecare pentru consacrarea unui raport echilibrat între statul secular şi bisericile din România.

incontestabil că din punct de vedere cultural această doctrină are deja o coerență complex, deşi cu dificultăți, susținută. Ea are şi o întemeiere teologică pe care nu cred că putem să o infirmăm prin punerea în evidență a rădăcinilor sale doctrinare. Însă, dincolo de legitimitatea culturală şi teologică recunoscută Bisericii Ortodoxe ca biserică națională rămîne o problemă de viitor ca teologii să convingă asupra necesității consacrării caracterului național printr-un text cu caracter juridic, cum este Legea cultelor. Argumentele care se aduc sînt fie de ordin cultural, fie de ordin teologic, ori cele două planuri nu sînt contestabile decît printr-o perspectivă ideologică.

Există autori care consideră că ortodoxia preformează o structură nedemocratică a mentalului românesc. O dovadă în acest sens este considerată asocierea între gradul crescut de încredere în armată şi biserică exprimat ca opțiune statistică a populației. Însă, credem că încrederea în armată şi Biserică nu trebuie văzută în perspectiva fundamentalistă a unei relaționări a armatei şi corpului eclesiastic într-o aspirație utopică spre violența sacră. Este evident că această dublă încredere ține de un context al crizei unei societăți aflată în tranziție, proces în care cele două instituții sînt simboluri ale stabilității.

Cele două instituții reprezintă, de asemenea, părți ale procesului de autoidentificare. Populația se identifică cu armata deoarece sistemul serviciului militar obligatoriu îi face, într-un fel sau altul, participanți (afectiv, fizic sau imagistic) la această structură de securitate comunitară. Astfel, nu orientarea beligerantă, ci opțiunea pacifistă creatoare de stabilitate îi face pe români să investească încredere în armată. La aceasta se adaugă viziunea tradițională a românilor cu privire la apărarea granițelor ca semn al unității statului. Nu excludem, desigur, şi posibilitatea asocierii acestor sentimente de încredere cu ideologia naționalistă.

În ce priveşte biserica, trebuie să avem în vedere că, potrivit doctrinei ortodoxe, Biserica nu este o structură instituțională, ci comunitatea credincioşilor. Astfel, în fapt, investirea de încredere în Biserică este una simbolică şi trebuie înțeleasă ca o autoinvestire, ca o

autoîncredere, ca o afirmare de sine, pe care comunitatea o exprimă în limbajul simbolic al Bisericii. Dacă nu ţinem cont de această dimensiune simbolică a identificării şi valorizării, nu putem ajunge decît la o abordare superficială a mentalităţii româneşti.

Cred că putem cădea de acord cu concluziile Alinei Mungiu-Pippidi că exprimarea încrederii în armată şi biserică este un indicator al tradiţionalismului societăţii româneşti, în general. Alina Mungiu-Pippidi consideră că opiniile majorităţii credincioşilor arată că aceştia nu împărtăşesc ideile fundamentaliste[348]. Totuşi, ea crede că, statistic, putem califica drept fundamentalişti circa 12, 77% din locuitorii României. Iată portretul pe care îl propune Alina Mungiu-Pippidi pentru această categorie: "nu sînt oamenii cei mai religioşi, cum ne-am aştepta. Dimpotrivă: ei merg la biserică rar, şi sînt în mare măsură de acord că a fost o idee bună comunismul. Locuiesc cu mai mare probabilitate în oraşe sub 30.000 de locuitori (cele mai recente – practic, comunele transformate de comunism în oraşe incomplete) şi în Moldova, şi sînt colectivişti. Sînt naţionalişti de speţa cea mai paranoică, adică se tem că există grupuri care ne destabilizează cu bună credinţă. Cînd utilizăm acest grup ca variabilă dependentă într-un model de regresie, este asociat şi cu preferinţa pentru regim militar. Pe scurt, fundamentaliştii noştri creştini sînt antidemocraţii noştri de profesie: fie că e vorba de regimul comunist, fie de conducerea armatei, fie de conducerea bisericii, orice variantă li se pare mai bună decît democraţia civilă actuală"[349].

Alina Mungiu-Pippidi ne oferă o distincţie foarte bună în ceea ce priveşte portretizarea adepţilor mentalităţii fundamentaliste şi a celei tradiţionale. Spre deosebire de fundamentalişti, tradiţionaliştii ar reprezenta o proporţie statistică de 9,05%. Aceştia formează un grup de "oameni cu venituri medii, care merg des la biserică, cred că ar trebui ca la şcoală să se predea mai serios creştinism şi că mai mult spirit creştin în

[348] Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură şi psihologie politică*, ed. cit., p. 179.
[349] Idem, p. 181. "Ortodocşii sînt în mod semnificativ mai fundamentalişti şi tradiţionalişti decît celelalte confesiuni" subliniază Alina Mungiu-Pippidi. (Idem, p. 183).

viaţa cotidiană ar fi bine venit. E vorba de ţăranii din zonele mai bogate, care au încredere mai mare în personalităţile politice din zona de centru-dreapta"[350].

De altfel, sondajele de opinie sînt grăitoare asupra caracterului secular al societăţii româneşti. E adevărat că încrederea în biserică este exprimată de un procent din populaţie aproape constant: 83% în octombrie 1996; 85% în martie 1997; 85 % în iunie 1997; 86 % în septembrie 1997; 76% decembrie 1997; 85% iunie 1998; 86% noiembrie 1998; 88% mai 1999; 83% noiembrie 1999; 85% mai 2000; 86% noiembrie 2000; 89% mai 2001; 88% noiembrie 2001; 88 % iunie 2002; 88% octombrie 2002; 88% mai 2003. Cu toate acestea, o situaţie paradoxală este sesizată la nivelul relaţiei dintre afirmarea încrederii în biserică şi practica religioasă. Astfel, întrebaţi cît de des au mers în ultimul timp la biserică, la sondajul din mai 2003 răspund: 1% zilnic; 4% de mai multe ori pe săptămînă; 19% o dată pe săptămînă; 18% de două trei ori pe lună; 37 % de Crăciun, de Paşti, şi alte zile sfinte; 13% o dată pe an sau mai rar; 8% niciodată[351]. Se poate observa că cele mai multe răspunsuri sînt cele ale practicanţilor de ocazie.

Aceeaşi situaţie paradoxală este sesizată la nivelul relaţiei dintre afirmarea religiozităţii şi practica religioasă. Astfel, potrivit datelor oferite de World Values Survey, 67% dintre români consideră că Dumnezeu este important în viaţa lor, dar abia 31% dintre aceştia participă la slujbă lunar sau mai des, şi doar 0,5 % fac parte din organizaţii religioase. Alina Mungiu-Pippidi invocă şi un sondaj SAR-CURS, care arată că doar 9,3% participă la slujbă zilnic sau săptămînal[352].

Interesante sînt şi datele puse în evidenţă de *Etnobarometru* în ceea ce priveşte identificarea culturală. În procesul de autoidentificare, dimensiunea religioasă prezentă prin ideea de „a fi botezat într-o biserică românească (maghiară)" este importantă pentru 30,1% români despre

[350] Idem, p. 182.
[351] *Barometrul de opinie publică*, realizat de The Gallup Organization România, Fundaţia pentru o Societate Deschisă, mai, 2003, pp. 53, 59.
[352] Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură şi psihologie politică*, ed. cit., p. 179.

români; 23,55 % maghiari despre maghiari. În procesul de heteroidentificare 23,8% români despre maghiari; 20,6 % maghiari despre români.

În ceea ce priveşte stereotipurile românilor, la întrebarea „care dintre trăsăturile enumerate descriu cel mai bine românii (maghiarii)?" răspunsurile sînt „religioşi" 6,7% români; 14,5% maghiari. În ce priveşte stereotipuri ale maghiarilor din România răspunsurile sînt „religioşi" 3% români; 3,9% maghiari[353].

Interesante sînt datele ce sugerează modul în care identitățile relaționale se constituie prin raportarea unor identități regionale. Astfel, la chestionarul anchetei sociologice „Populația județelor Covasna şi Harghita. Aspecte ale conviețuirii interetnice", la întrebarea cît de des mergeți la biserică răspund săptămînal, de mai multe ori 3,6% români, 3,6% maghiari; săptămînal, o dată 18,7% români, 23,1% maghiari; lunar de două, trei ori 12,2% români, 14,9% maghiari; lunar, o dată 17,1% români, 13,5% maghiari; anual, de două, trei ori 26,6% români, 24,6% maghiari; anual, o dată şi mai rar 16,8% români, 14,9% maghiari; deloc 4,4% români, 4,2% maghiari; nu răspund 0,6% români, 1.1% maghiari[354].

Cu toate că avem un nivel scăzut al practicii religioase, nivelul de încredere ridicat şi constant acordat de populație bisericii este un imbold semnificativ în acțiunea de reglementare juridică a statutului BOR ca Biserică națională. Însă, din criticile mai multor autori ca şi cele ale minorităților religioase în general, putem constata că există o lipsă de coerență şi de argumentare în planul susținerii juridice a sintagmei "biserică națională".

De ce este atît de disputată sintagma „Biserică națională"? În primul rînd pentru că ea sugerează o neseparare a statului de biserică. Iar în al doilea rînd pentru că legiferarea unui asemenea statut al BOR este

[353] Irina Culic, Istvan Horvath, Cristina Raț, *Modelul românesc al relațiilor interetnice reflectat în "Etnobarometru"* şi Marius Lazăr, *Percepții identitare şi relații interetnice în secuime. Elemente pentru o "deconstrucție" şi o "reconstrucție"*, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.), *Relațiile interetnice în România postcomunistă*, ed. cit., pp. 259-261; p. 384.

[354] *Răspunsuri la chestionarul anchetei sociologice „Populația județelor Covasna şi Harghita. Aspecte ale conviețuirii interetnice"*, ed. cit., p. 384.

privită de minoritățile religioase ca o încălcare a prevederilor constituționale, ceea ce atrage după sine o încălcare a principiului libertății religioase.

În proiectul pentru *Legea privind regimul general al cultelor religioase* se prevede în articolele 4-5 că "Formele de organizare a vieții religioase în România sînt cultele religioase. În România funcționează, de asemenea, asociații şi fundații cu caracter religios. În România, cultele religioase recunoscute sînt autonome față de stat. Statul român recunoaşte, respectă şi garantează această autonomie". Articolul 7 arată că "Cultele religioase sînt egale în fața legii şi a autorităților publice". Acest articol privind egalitatea are o importanță sporită în contextul disputei legată de cererea BOR de a fi desemnată ca Biserică națională. Pe de o parte, minoritățile religioase consideră că o asemenea prevedere ar aduce o discriminare între culte. Pe de altă parte, teologii ortodocşi, printre care şi Ioan-Vasile Leb, susțin că ei nu permit nici o discriminare sau intoleranță, că nu pretind nici un privilegiu, ci doar specificitatea societății româneşti, tradițiile şi trecutul ei istoric obligă țara să acorde BOR statul de "Biserică națională"[355].

Totodată, Radu Preda consideră că recunoaşterea statutului de Biserică națională pentru BOR ar însemna "punerea raportului dintre majoritate şi minoritate pe bazele subsidiarității şi proporționalității, pe echilibrul real de interese, în detrimentul falsei spirale a revendicărilor induse şi întreținute propagandistic"[356]. La rîndul său, Irimie Marga

[355] Ioan-Vasile Leb, *Biserica Ortodoxă Română într-o epocă istorică nouă*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 47. "Biserica Națională este Biserica unei națiuni care, prin continuitate istorică, reprezintă axa istorică a formării națiunii-stat. A spune Biserică națională este aşadar echivalent cu a spune biserica majoritară a românilor, fapt ce nu presupune privilegii sau discriminarea altora", afirmă Radu Preda în *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 54. La rîndul său, Ştefan Ioniță consideră că „Rolul istoric al BOR nu îi conferă drepturi în plus față de celelalte culte şi nu constituie un factor discriminator pentru acestea". *Particularități ale vieții religioase în România,* în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 141.

[356] Radu Preda, *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 53. La un mod nu foarte fericit de a argumenta în favoarea recunoaşterii juridice pentru BOR a statului de "biserică națională" recurge Radu Preda atunci cînd afirmă că titlul de Biserică națională „înseamnă o recunoaştere a rolului ei istoric şi o compensație morală pentru deceniile de suferință în comunism" *O perspectivă ortodoxă asupra relației Biserică-stat. 9 teze* în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 71. Dacă ținem

consideră că în raportul dintre majoritate şi minoritate ideea de egalitate şi proporționalitate trebuie să îşi găsească deopotrivă locul cuvenit, evitînd toate elementele de exclusivism care le-ar putea însoți[357].

Polemicile privind sincronizarea sau separarea egalității şi proporționalității ar putea să îşi găsească rezolvarea doar printr-o atentă specificare în Legea cultelor a altor două principii: laicitatea statului şi autonomia bisericii. O asemenea clarificare ar răspunde în mare măsură şi reproşurilor ce se aduc statului în cea ce priveşte oscilarea între intervenționism, asistență punctuală şi tergiversare în raporturile sale cu biserica. Atitudinea statului este ambiguă în lipsa unui principiu clar de separare a bisericii de stat menit să stabilească termenii clari ai autonomiei bisericii şi sprijinul limitat pe care statul secular îl acordă bisericilor pe care le aşează sub semnul egalității.

Analizînd atitudinea ostilă față de consfințirea juridică a BOR ca Biserică națională, Radu Preda consideră că prin aceasta minoritățile religioase împiedică libertatea de construcție propice a ortodoxiei instaurînd un fel de dictatură a minorității asupra majorității. Teologul exprimă convingerea că atît timp cît confesiunile minoritare se identifică în funcție de dimensiunea națională, etnică, este nefiresc ca ortodoxiei ca majoritate să îi fie refuzat apelul la propriul element național[358].

Două aspecte cred că e necesar să fie invocate aici. Mai întîi, naționalismul religios trebuie privit în contextul fenomenelor globale care arată că modernitatea adînceşte treptat secularizarea societății. Mai mult decît atît, ea determină o metamorfoză culturală în sînul comunităților în virtutea căreia religia este secondată şi uneori chiar surclasată de ideologia națională. Sinteza pe care ortodoxia românească o propune ca unitate între religia ortodoxă şi ideologia națională, cu toate elementele premoderne pe care le-am putea invoca, este un produs clar al

---

cont de cererile de compensație morală, probabil că acestea sînt multiple şi justificate în diferite grade. Apelînd la argumente atît de vagi cum este cel al suferinței sub comunism (greu cuantificabilă în lipsa unui real proces al comunismului în România), Radu Preda nu face decît să alimenteze interminabila discuție despre situarea delicată a BOR între martiriu-compromis-colaboraționism.

[357] Irimie Marga, *Biserica majoritară şi provocarea coabitării în societatea românească*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 59

modernității. O dată cu sfîrşitul modernității, unitatea dintre ideologia națională şi religie capătă formele unei ideologii pe care o putem percepe ca pe o religie secularizată. De altfel, statisticile arată că nu în toate cazurile elementului etnic i se acordă o importanță centrală de către minoritățile religioase. Mai mult, noile mişcări religioase în general nu sînt preocupate de acesta.

În al doilea rînd, în privința dictaturii minoritare asupra majorității (care este evident o simplă figură de stil) teologul nu ne arată căror discriminări este supusă Biserica națională în cazul neconsemnării în acte juridice a acestui statut; în ce mod libertatea religioasă ne este îngrădită celor care aparținem grupului majoritar; ce consecințe ar putea avea asupra libertății de conştiință şi asupra afirmării naționale a românilor. Sînt probleme pe care susținătorii necesității consacrării juridice a sintagmei „biserica națională" vor trebui să le ia în considerare.

Cererea teologilor se sprijină şi pe consfințirea în Constituția modernă a României a caracterului de Biserică dominantă a BOR. Această recunoaştere venea ca un răspuns la acest tip de identificare a comunității imaginate a românilor. La aceasta se adaugă şi alte elemente ce nu trebuie neglijate, cum ar fi: caracterul tradiționalist al societății româneşti, regimul monarhic şi prezența deosebit de influentă a clerului în viața publică. Datele istorice arată că mentalitatea colectivă a consemnat locul unic pe care ortodoxia l-a jucat ca Biserică națională, în primul rînd datorită faptului că singura elită cultivată era cea a clerului. Practica bisericească legată de cultivarea limbii, a sentimentelor religioase şi naționale are o contribuție decisivă în fixarea încă din secolul al XVIII-lea a locului privilegiat al ortodoxiei în mentalul popular[359].

Putem sesiza împreună cu Simona Nicoară faptul că națiunile europene creştine s-au identificat de la caz la caz fie cu ortodoxia, fie cu catolicismul, fie cu protestantismul. Prin transferul de putere imaginativă dinspre religie înspre politică, problema unității ca unitate de credință politică se traduce prin ideea general admisă că națiunile au o vocație

[358] Radu Preda, *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 56.
[359] Simona Nicoară, *Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, ed. cit., p. 241.

religioasă. Nu întîmplător fiecare națiune invocă predestinarea şi protecția divină, vocația mesianică, sentimentul religios de apartenență la comunitatea națională. Astfel, între religie şi națiune se instaurează o unitate indisolubilă [360]. Camil Mureşanu subliniază caracterul utopic mesianic al naționalismului în Europa Centrală şi de Est. Acesta este determinat de faptul că pe cînd în Occident, „națiunea, ca fapt de conştiință, a fost etapa finală, reflectarea şi cristalizarea mentală a unor complexe procese economico-sociale şi politico-culturale", în Europa Centrală şi de Est, „sentimentul şi ideea națională au precedat aceste procese, sperînd şi pretinzînd înfăptuirea lor în viitor, pe primul loc aşezînd dezideratul statului național independent, care să reunească într.un teritoriu omogen pe toți membrii aceleiaşi etnii"[361]. Analizele Simonei Nicoară relevă că în cazul românilor relația dintre religie şi națiune se materializează prin trecerea de la conținuturile conştiinței ortodoxe la cele propuse de conştiința națională. În acest proces, ortodoxia se dezvoltă mai puțin ca un patrimoniu dogmatic şi în mai mare măsură "ca instanță de "reproducere" a legăturii comunitare, o componentă majoră a identității etnice şi culturale a românilor"[362].

Dincolo de această recunoaştere istorică şi culturală, Simona Nicoară sesizează implicațiile juridice pe care le are identificarea BOR cu națiunea şi a ortodoxiei cu "Legea românească". Invocînd analizele lui Daniel Barbu, autoarea relevă faptul că etnicizarea ortodoxiei are drept consecință normalizarea existenței colective potrivit criteriilor proprii ale "legii româneşti". Consecințele ne apar ca fiind negative nu atît în planul ordinii juridice – care oricum era subordonată ordinii juridice laice – cît în cel al structurii simbolice a relațiilor cu comunitățile de altă confesiune sau religie. Din acest punct de vedere discuția ni se pare relevantă. Simona Nicoară evidențiază, de exemplu, atitudinea de exclusivism şi intoleranță față de celelalte confesiuni care aveau o altă coloratură etnică, dar şi față de Biserica Greco-Catolică, la rîndul ei o biserică a românilor

[360] Idem, p. 239.
[361] Camil Mureşanu, *Națiune, naționalism. Evoluție a naționalităților,* ed. cit., p. 42.
[362] Simona Nicoară, *Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, ed. cit., p. 32.

ce a avut un rol important în dezvoltarea ideologiei naționale şi chiar în constituirea națiunii române şi a statului național.

O parte a reprezentanților minorităților religioase consideră că acordarea unui statut special BOR ar însemna o încălcare a principiului egalității cultelor. Silviu Rogobete susține că alături de alte aspecte, pe care le consideră a fi anticonstituționale, statutul special al BOR va adînci mediul şi practicile discriminatorii la care sînt supuse celelalte grupuri religioase[363]. În acest sens este necesar să se găsească o soluție democratică prin care statul să nu îngrădească libertatea minorităților religioase tradiționale şi mai ales cea a noilor mişcări religioase de a desfăşura o activitate care să corespundă atît cerințelor de manifestare a libertății religioase a adepților lor cît şi normelor statului de drept.

Organizațiile neguvernamentale ce se ocupă cu apărarea drepturilor omului adaugă şi ele critici de aceeaşi natură la adresa proiectului Legii cultelor. Astfel, APADOR – CH relevă faptul că proiectul de lege privind regimul general al cultelor religioase are în vedere nu numai cultele, ci şi stabilirea cadrului general al manifestării libertății de conştiință, de opinie şi de credință a persoanelor individuale sau aparținînd comunităților religioase. De aceea propune ca în titlul legi să se facă trimitere nu numai la culte, ci si la libertatea religioasă a indivizilor. În ceea ce priveşte statutul special al BOR, raportul APADOR – CH consideră că o lege organică cum este cea adusă în discuție nu trebuie să aibă ca obiectiv legiferarea statutului pe care l-au cîştigat de-a lungul vremii anumite comunități, ci să se axeze pe libertatea religioasă în conexiune cu variate forme de organizare ale comunităților religioase. Raportul consideră că în formula în care este propus acum, „Proiectul are în vedere transformarea BOR într-o instituție avînd relații speciale cu sistemul de autoritate al statului român, cu un cuvînt important de spus în chestiunile ce privesc viața religioasă şi politică din România”[364].

[363] Silviu E. Rogobete, The Unfinished Odyssey of a New ‘Law for the General Regime of Religion’ in a South East European Country: the Romanian Case, www.areopagus.ro/noutati.html
[364] www.apador.org/rapoarte/anuale/1999ro.htm

Intervenţia neutră a statului de drept în reglementarea raporturilor dintre diversele grupuri religioase este vitală într-un asemenea context. Dacă specificul european presupune un fel de parteneriat între stat şi biserică, aşa cum relevă Ştefan Ioniţă[365], este deopotrivă esenţial să înţelegem că "politica identităţilor a devenit trăsătura centrală a peisajului politic european în secolul XXI" într-un moment în care "Uniunea Europeană însăşi a devenit o sursă de identitate sau identităţi"[366].

Probabil că cel mai bun punct de plecare pentru o nouă relaţie dintre biserica majoritară şi diversitatea religioasă minoritară îl constituie pasul dialogului la care sînt chemate comunităţile creştine. Cred că e potrivit să invoc aici meditaţiile lui Ioan Chirilă, potrivit cărora: „Creştinismul transcende aspectul naţional, iar în unitatea simfonică a creştinismelor naţionale, îndeosebi în manifestările sale ecumenice, ne apare ca un creuzet de doxologie neîncetată în forme unitare şi multiculturale"[367].

Dacă acceptăm că nu există o incompatibilitate între opţiunea religioasă predominant ortodoxă şi cultivarea unor relaţii de stabilitate şi dialog cu mentalitatea occidentală şi cu modul de viaţă al democraţiilor occidentale, atunci politica identităţilor trebuie să se poată desfăşura în sensul afirmării armonioase a acestora. Huntington are dreptate atunci cînd spune că "valorile, cultura, instituţiile influenţează pătrunzător modul în care statele îşi definesc interesele"[368]. În acest sens, puternic modelată cultural, atitudinea României în ultimii ani este una de continuă afirmare a apartenenţei la civilizaţia europeană şi a dorinţei de integrare în structurile economice şi politice ale unei Europe reconstruite. De altfel, deşi de mare importanţă pentru înţelegerea lumii în care trăim, teoria

---

[365] Ştefan Ioniţă, *Particularităţi ale vieţii religioase în România – o perspectivă administrativă*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 141.
[366] George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculuralitate*, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.), *Relaţiile interetnice în România postcomunistă*, ed. cit., p. 127.
[367] Ioan Chirilă, *Exegeza biblică vechitestamentară – disciplina ce conservă şi afirmă multiculturalitatea* în Ioan Vasile Leb (ed.), *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfîrşitului de mileniu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 135.
[368] Samuel Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, ed. cit., p. 46.

civilizațiilor formulată de Huntington are cîteva puncte discutabile. Unul dintre cele mai importante puncte slabe – pe lîngă caracterul pur imaginar al conflictului dintre civilizații – este cel referitor la liniile de falie ce marchează cultural România. Afirmarea conştiinței civilizaționale a României ca stat unitar şi în mod evident multicultural este prezentă în toate stereotipurile ce însoțesc acțiunile constante şi mereu lărgite de integrare în structurile euro-atlantice, ca şi în recentele atitudini politice ce vor să evidențieze o poziție pro-americană[369]. Premisele multiculturale ale contextului românesc ne pot face să fim optimişti în ceea ce priveşte performarea unor politici de cultivare a diversității, pluralismului şi libertății religioase.

Practica relațiilor interumane şi comunitare relevă că recunoaşterea reciprocă nu poate fi instituită nici de o majoritate bisericească, nici de o instituție reprezentativă a diverselor comunități religioase, nici de statul național îngrădit de ideologiile tradiționale. Este necesară o intervenție neutră. Doar un stat de drept capabil să propună politici multiculturale alternative poate să creeze un cadru al dialogului între grupurile majoritare şi minoritățile religioase, ca şi între minorități.

Atunci cînd invocăm multiculturalismul avem în vedere în primul rînd problema diversității culturale. Bhikhu Parekh vorbeşte de trei forme ale diversității culturale: 1) diversitatea subculturală ce are în vedere faptul că membrii societății participă la o cultură comună, dar în acelaşi timp împărtăşesc o serie de credințe şi practici particulare în anumite aspecte ale vieții; 2) diversitatea comunitară ce presupune existența unor comunități relativ organizate şi conştiente de sine ce promovează o serie de credințe şi practici diferite; 3) diversitatea perspectivală în care, printre altele, Parekh include şi comunitățile religioase. Ea presupune existența

[369] Considerăm că atitudinile de demonizare a occidentului motivate religios, cum sînt cele puse în evidență de unii autori, printre care şi Nicu Gavriluță, sînt specifice unui model monahal de gîndire şi nu sînt reprezentative pentru modul de gîndire al românilor ortodocşi în general. De altfel, Nicu Gavriluță este convingător în acest sens: "Cei care întrupează astăzi aceste scenarii conspiraționiste se dovedesc a fi, din punct de vedere hermeneutic, autori neconvingători. Ei dau seama mai curînd de o formă exemplară de patologie a interpretării". Nicu Gavriluță, *Ideologia ortodoxă contestatară şi patologia interpretării,* în Ştefan Afloroaei (coord.), *Interpretare şi ideologie*, Editura Fundației Academice AXIS, Iaşi, 2002, p. 198.

unor membrii ai societății care critică valorile şi principiile culturii dominante şi încearcă să o reconstruiască după alte valori[370].

La rîndul său, Adrian Marino identifică prin termenul de multiculturalism cel puțin trei preocupări: cea de recunoaştere a identității culturale a minorităților, cea de respingere a tendințelor asimilaționiste şi cea de contestare a oricărei încercări de afirmare a superiorității identității naționale a majorității asupra identității culturale a minorității. Marino atrage atenția asupra faptului că dacă multiculturalismul devine un scop în sine, poate ajunge la izolaționism, la intoleranță sau chiar la şovinism, adică ajunge să se identifice tocmai cu atitudinile pe care doreşte să le înlăture din mentalul majoritar.

De aceea, lui Marino i se pare mult mai potrivit ca în fața multiculturalității, care cel puțin în Transilvania îi apare ca o stare de fapt, să propună în context românesc promovarea interculturalității. Aceasta ar însemna cultivarea dialogului şi a comunicării între diferite culturi, depăşirea oricărui izolaționism printr-un proces de interdependență, de influență şi îmbogățire reciprocă, de recunoaştere a valorilor proprii fiecăruia şi de respect real față de diferențe[371].

Fie că pledăm pentru multiculturalism, fie că socotim că interculturalitatea este mai complexă şi mai benefică sub raportul relaționării ca şi sub cel al exigențelor normative, este evident că orizontul ideologic al cultivării diversității este menit să promoveze pluralitatea ca schimbare de paradigmă a raportului minoritate/majoritate. "Chestiunea centrală în orice context multicultural o constituie faptul că fiecare grup dispune de o conştiință de sine şi îşi afirmă dreptul la putere, statut, şi recunoaştere ca o comunitate culturală"[372], ne spune G. Schopflin.

---

[370] Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, ed. cit., p. 27.
[371] Adrian Marino, *Multiculturalitatea, lumini şi umbre*, Altera, nr. 13/200, pp. 166-172.
[372] George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculuralitate*, în Lucian Nastasă şi Levente Salat (ed.), *Relațiile interetnice în România post-comunistă*, ed. cit., p. 123.

Sugestive în acest sens sînt şi analizele lui Radu Neculau care arată că mentalitatea multiculturală se naşte pe fondul unor încercări de transformare şi influenţare a reprezentărilor colective ale grupului majoritar în vederea creării unui mediu al toleranţei şi al respectului pentru diferenţă. În acest sens are loc o redefinire a spaţiului tradiţional al politicului printr-o reconstrucţie a standardelor valorice care integrează diferenţa culturală[373].

Depăşirea simplei constatări a multiculturalităţii ca stare de fapt este avută în vedere de Parekh atunci cînd consideră că este necesară o distincţie clară între multiculturalitate, care este faptul însuşi al pluralităţii culturale, şi multiculturalism, care se referă la răspunsul normativ ce se dă acestui fapt al diversităţii[374]. Teoreticianul multiculturalismului relevă că o societate aflată în faţa diversităţii poate să aibă un comportament monoculturalist, încercînd să asimileze diferitele tendinţe şi diversele culturi sau poate să se comporte multiculturalist, acceptînd pluralitatea culturală. Evident că multiculturalismul porneşte de la o serie de premise: 1) democraţia este cel mai eficient sistem pentru rezolvarea conflictelor multiculturale; 2) toţi competitorii trebuie să accepte că ceilalţi acţionează cu bună credinţă; 3) acceptarea şi respectarea normelor statului în care comunităţile trăiesc trebuie să fie premisa de bază a oricăror discuţii privind diferenţele culturale; 4) multiculturalismul reprezintă cea mai bună soluţie pentru rezolvarea problemelor privind diferenţele culturale [375].

Pentru ca un răspuns normativ la problema diversităţii să poată fi adoptat în contextul central şi est-european, Schopflin consideră că trebuie să adaptăm la realităţile locale modelul standard al multiculturalismului, inspirat din realitatea americană. El este de acord cu faptul că printre diferitele culturi ce conlocuiesc în graniţele aceluiaşi stat,

[373] Radu Neculau, *Multiculturalism anticommunism, naţionalism*, Altera, 13/2000, p. 50.
[374] Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, ed. cit., p. 27.
[375] George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculuralitate*, în Lucian Nastasă şi Levente Salat (ed.), *Relaţiile interetnice în România post-comunistă*, ed. cit., p. 124.

trebuie să se instituie raporturi de egalitate; că minorităților nu trebuie să li se impună normele culturii majoritare; şi că aceste culturi trebuie să iasă din izolare şi să-şi împărtăşească realizările şi valorile. Însă, Schopflin consideră că deopotrivă majoritatea şi minoritatea "au nevoie de garanții pentru promovarea propriilor culturi, ca şi pentru definirea modului de interacționare cu alte culturi"[376]. Din acest punct de vedere este vitală intervenția statului de drept care să elaboreze politici multiculturale. El trebuie să creeze cadrul necesar pentru ca diferitele comunități să îşi poată „produce şi reproduce propriile lor granițe şi mecanisme de delimitare, propriile lor lumi mitice şi simbolice, propriile lor matrici de reproducere culturală"[377]. Chiar dacă creşterea în importanță a fenomenelor transnaționale sau alte procese legate de globalizare au tendința de a eroda forța statului tradițional de a reglementa societatea, nu trebuie să uităm că una dintre premisele majore ale integrării europene este aceea că "acele colectivități existente care se autodefinesc ca nişte comunități ale solidarității, respectului şi valorilor morale vor continua procesul de reproducere culturală şi nu îşi vor abandona identitatea"[378].

Toleranța şi politicile multiculturale

Mi s-ar putea reproşa faptul că diminuez rolul pe care poate să îl asume grupul majoritar în cultivarea raporturilor sale cu minoritățile sau în afirmarea armonioasă a relațiilor dintre diverse minorități religioase. Consider că o biserică majoritară nu poate să realizeze un climat de afirmare prin dialog a minorităților confesionale sau religioase.

O dovadă este modul în care în context românesc se relaționează cele două tipuri ale identității la nivelul discursului în care se reflectă imaginea celuilalt.

Imaginea pe care reflecția majoritară o construieşte şi o cultivă în legătură cu acțiunea şi statutul grupărilor religioase minoritare este una

[376] Idem, p. 125.
[377] Idem, p. 130.
[378] Idem, p. 129.

profund negativă. Acest mod de raportare la minoritățile religioase chiar dacă presupune o paletă largă de modalități de imaginare şi de relaționare din partea majorității ortodoxe se constituie într-o piedică în calea unei întîlniri reale în dorința de dialog.

La rîndul lor, grupurile minoritare formulează poziții şi critici cel puțin la fel de vehemente şi chiar mai agresive la adresa bisericii majoritare, printr-o îmbinare nu întotdeauna fericită a elementelor teologice cu cele ideologice. Mai mult decît atît, dincolo de încercările reciproce de depreciere a imaginii celuilalt - desfăşurate pe un fond al tensionării la nivelul discursului, al relațiilor de putere şi de sfere de acțiune - nu trebuie să uităm observațiile teoreticienilor care constată că mişcările religioase minoritare sînt adesea în dizidență față de discursul dominant majoritar, pe care îl critică în perspectiva unei înstrăinări doctrinare, a unei denaturări a practicii religioase şi chiar din perspectiva îndepărtării de mesajul şi modelul pe care religia dominantă susține că le promovează.

Modul în care grupul majoritar şi cele minoritare se imaginează reciproc face, cel mai adesea, imposibilă o recunoaştere reciprocă sub raportul identităților egale. Dialogul presupune existența unor parteneri care se recunosc reciproc drept identități egale dar diferențiate. În absența acestei recunoaşteri identitare nu putem vorbi de crearea unui mediu al promovării dialogului.

Prin urmare, ne vedem îndreptățiți să afirmăm că o biserică majoritară nu poate să creeze un astfel de mediu. Aceasta poate să creeze şi să promoveze doar un mediu al toleranței. Toleranța e, într-adevăr, dezirabilă. Însă, toleranța are şi o dimensiune camuflată negativă. Ea implică un raport de putere, de subordonare, între cel care tolerează şi cel tolerat, ceea ce poate oricînd să dea naştere unor conflicte amînate pentru o vreme.

O modalitate exacerbată de evidențiere a aspectelor negative ale toleranței găsim la Ioan Ică jr. Deşi este adept al unei treceri „la o nouă paradigmă relațional-dialogică de gîndire şi acțiune aflată dincolo de exclusivism şi inclusivism", teologul accentuează faptul că virtutea

toleranței presupune un compromis cu „eroarea dogmatică", „cu viciul moral", paradoxul toleranței constînd în faptul că de dragul de a evita conflictele şi masacrele trebuie să facem compromisul şi să colaborăm „cu ceea ce e socotit rău şi cu reprezentanții lui"[379]. Ioan Ică jr. exprimă convingerea că toleranța presupune autorizarea existenței a ceva ce în mod normal legea interzice, că ea presupune un proces de pervertire în care „valoarea negativă este declarată pozitivă, nonvaloarea ia locul unei valori"[380]. Prin urmare, caracterul negativ al toleranței ar trebui văzut potrivit cunoscutului teolog în termenii unui pericol de substituire a ceea ce este autentic cu ceea ce rațiunea socială relevă ca important; toleranța presupune o recunoaştere şi protejare a ceea ce e rău şi inacceptabil. Răsturnarea axiologică pe care promovarea toleranței o presupune îl determină pe Ioan Ică jr. să arate că „Pentru a putea transforma confruntarea în dialog … este imperios necesară realizarea, dincolo de orice formă de relativism şi absolutism, a unui echilibru între fidelitatea față de credința proprie şi deschiderea față de alții"[381].

Deşi presupune un compromis greu asumabil atît de cel tolerant cît şi de cel tolerat, Ioan I. Ică (senior) consideră că „ura, şovinismul, intoleranța religioasă şi interetnică au fost totdeauna străine Bisericii Ortodoxe Române şi tadiției neamului nostru, precum şi a credincioşilor cultelor religioase stabilite la noi[382]". Nu cred că trebuie să vedem aici un ton festivist sau triumfalist, ci mai degrabă o premisă mai mult teoretică a dezvoltării unei conştiințe ce vizează nevoia de conviețuire într-un spațiu multicultural cum este cel românesc. Însă, pentru cultivarea unei asemenea conştiințe specialistul în teologie dogmatică nu mai invocă fondul teologic, dogmatic sau liturgic, ci necesitatea ca „să renunțăm la perpetuarea memoriei traumatizate care întreține spirala mecanismului victimar, să acceptăm încrederea reciprocă drept premisă a unei noi

[379] Ioan Ică jr., *Reflecții filosofice şi teologice asupra ideii de toleranță,* în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranță şi conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* Ed. Limes, Cluj, 2001, p.62.
[380] Idem, p. 63.
[381] Idem, p. 65.
[382] Ioan I. Ică (senior), *Cuvînt de deschidere*, în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranță şi conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 12.

sintaxe a relațiilor interetnice şi interreligioase, să vedem în diferență şansa unui dialog care ne îmbogățește”[383].

De altfel, toleranța trebuie valorizată sub cele două aspecte evidențiate de Jose Ramon Villar: pe de o parte, ca atitudine de recunoaştere a valorii opțiunii personale în raport cu ceea ce este consacrat drept adevărul religios şi moral, pe de altă parte, ca o reținere de la aprecierea negativă a credințelor celorlalți şi acceptarea lor ca fiind îndreptățite din punct de vedere teoretic[384]. În această manieră, atît dimensiunea personală, cît şi cea comunitară a toleranței nu mai suferă presiunea adevărului absolut în funcție de care măsurăm compromisul ce poate fi făcut în raporturile dintre indivizi şi comunități. Dincolo de problema adevărului, fără ocultarea sau relativizarea acestuia, toleranța trebuie să ne dezvăluie o deplasare de accent înspre problema semnificațiilor pe care le aduce în existența individuală sau comunitară alteritatea vie a ceva acceptat în diferența sa.

Astfel, dincolo de aspectele sale negative, toleranța îşi vădeşte şi aspectele pozitive chiar şi prin simplul fapt că ea relevă acceptarea a ceva care este privit ca fiind de altă natură, ca ceva care este permis sau admis în numele coexistenței[385]. Mai mult decît atît, aşa cum argumentează părintele Ioan Tulcan, toleranța poate deschide spre dimensiunea atotcuprinzătoare a împăcării creştine care ar putea „să-şi găsească rezolvarea concretă în viața politică, socială, economică, şi nu în ultimul rînd bisericească, cel puțin la toate popoarele creştine”[386]. La rîndul său, Petros Vassiliadis relevă importanța liturgicului în realizarea reconcilierii şi toleranței. El distinge între o accepțiune juridică şi una comunitară a Liturghiei. Accepțiunea juridică promovează în cadrul comunității religioase o ierarhie care dezvoltă o serie de relații de putere cu membrii

[383] Idem, p. 13.
[384] Jose Ramon Villar, *Toleranța şi libertate religioasă într-o perspectivă catolică,* în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranță şi conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 35.
[385] Mircea Basarab, *Uniatismul transilvan între toleranță şi emancipare,* în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranță şi conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 67.
[386] Ioan Tulcan, *Dimensiunea reconciliatoare a mîntuirii în Hristos şi relevanța ei în lumea de azi*, în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranță şi conviețuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 33.

săi, dar în acelaşi timp şi cu comunităţile aparţinînd unor sisteme religioase diferite, ceea ce poate conduce la intoleranţă şi fanatism. În accepţiunea comunitară liturghia trece dincolo de barierele instituţionale şi organizaţionale şi apare „ca o comuniune şi ca un fel de a trăi". În acest fel ierarhiile şi distincţiile îşi pierd rigiditatea şi atrag după sine promovarea toleranţei şi a reconcilierii[387].

O altă linie pe care se poate argumenta faptul că biserica majoritară nu poate fi singură promotoarea unui mediu al dialogului este cea care relevă că odată ce conflictele între majoritare şi minoritate se ivesc, ele nu mai pot fi gestionate de către biserica majoritară. Cel care este capabil să promoveze dialogul ar trebui să aibă şi instrumentele eficiente de aplanare şi rezolvare a conflictelor. De aceea, este nevoie de intervenţia mediatoare a unei sume de instituţii pe care în context românesc ar fi cel mai potrivit să le cuprindem sub numele de stat de drept, naţional şi multicultural[388]. Acest moderator, în numele unei neutralităţi mai mult sau mai puţin reale, poate să cultive un mediu al recunoaşterii identitare reciproce.

Neutralitatea poate căpăta forma ideologiei multiculturale, care are în vedere cu precădere diversitatea grupurilor minoritare cu o cultură diferită de cea a majorităţii. Folosim aici termenul de cultură cu sensul foarte larg anunţat încă în primul capitol, cuprinzînd deopotrivă practicile etno-lingvistice şi cele religioase, interesul nostru fiind aici legat doar de acestea din urmă. Pornind de la o asemenea premisă, multiculturalismul poate oferi soluţii privind conservarea şi dezvoltarea culturilor minoritare, inclusiv a minorităţilor confesionale sau religioase. O problemă adusă de discursul asupra problemelor minoritare în general, şi cel al minorităţilor religioase în special, este cea a drepturilor speciale pentru comunităţile minoritare.

---

[387] Petros Vassiliadis, *Reconciliere şi toleranţă dintr-o perspectivă ortodoxă*, în Ioan Vasile Leb (coord.), *Toleranţă şi convieţuire în Transilvania secolelor XVII-XIX,* ed. cit., p. 22.

[388] Aşa cum am mai arătat mai sus, prin "multicultural" nu avem în vedere doar dimensiunea etnică (naţională), ci în primul rînd dimensiunea religioasă constitutivă a comunităţilor culturale. Minorităţile religioase nu se confundă totdeauna sau în totalitate

Putem să ne întrebăm alături de alți teoreticieni ai multiculturalismului dacă – în condițiile marketizării relațiilor interculturale şi a ofertei spirituale în diversitatea vieții religioase – intervenția statului mai este legitimă. Levente Salat aduce în discuție opinii potrivit cărora intervenția statului în cazul unor comunități amenințate poate fi interpretată ca fiind nedreaptă deoarece dacă anumite forme instituționale nu mai sînt susținute de chiar membrii lor, intervenția pentru a le ține în mod artificial în viață pare a nu fi justificată. Pe de altă parte, acordarea unor drepturi specifice de grup poate fi argumentată „prin utilizarea principiului egalității, prin referirea la tratatele internaționale, precum şi prin evidențierea avantajelor multiculturalității"[389]. Toate aceste elemente trebuie invocate în vederea unei intervenții care să asigure diferite forme ale afirmării şi recunoaşterii minoritare, să facă accesibile comunităților minoritare toate instrumentele de alegere pe care le au la îndemînă comunitățile majoritare, să ofere posibilitatea minoritarilor de a-şi afirma şi exercita apartenența la grupul specific în aceeaşi măsură în care le este facilitată majoritarilor dezvoltarea propriului lor grup.

Credem că este apanajul instituțiilor ce constituie statul de drept multicultural să asume un răspuns normativ. Dintre politicile alternative pe care statul le poate propune putem aminti cel puțin două: politicile privind drepturile speciale şi politicile recunoaşterii reciproce.

În privința elaborării de politici speciale privind drepturile minorităților, vom folosi sintagma *drepturi speciale* cu un sens mai larg decît cel pe care îl exprimă expresia "drepturi de reprezentare specială" folosită de Will Kymlicka[390]. Analizele lui Kymlicka evidențiază trei tipuri de argumente ce pot fi invocate în favoarea drepturilor de grup, pe care le aduce în discuție în legătură cu grupurile etnice, dar care pot fi invocate şi privitor la grupurile religioase sau de altă natură: 1)

---

cu minoritățile etnice. Avem în vedere faptul că în condițiile diversității identitare, statul de drept trebuie să elaboreze politici multiculturale.

[389] Levente Salat, *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenței minoritare autentice*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 175.

argumentele bazate pe *egalitate*, care arată că o minoritate se confruntă cu un soi de dezavantaj ce poate fi corectat prin acordarea unor drepturi diferențiate; 2) argumentele bazate pe *istorie*, cele în care minoritatea dezvoltă unele pretenții istorice; 3) argumentele bazate pe *valoarea diversității culturale* şi religioase ca atare.

Afirmarea identității comunitare bazată pe principiul toleranței poate să afecteze în mod negativ grupurile minoritare, inclusiv cele religioase, prin proiecțiile ce se realizează asupra lor ca resentimente ale grupului majoritar.

Într-un mediu care cultivă toleranța, în situațiile de criză grupurile minoritare sînt adesea susceptibile să devină "țapii ispăşitori" ai discursului majoritar sau a celui fundamentalist. Fenomenul a fost descris de Réné Girard, care explică faptul că "țapul ispăşitor" trebuie să fie atît diferit cît şi asemănător.

Invocînd multiculturalismul, putem remarca, împreună cu Girard, că existe două tipuri de a fi diferit: unul care este adus de mecanismul diferențierii în interiorul unui sistem cultural şi un altul care se referă la diferența din afara sistemului şi este specific pentru procesul selecției victimare. Potrivit lui Girard, orice cultură cultivă la indivizi sentimentul că sînt diferiți de ceilalți şi că multiplicarea diferențelor este atît legitimă cît şi necesară. Astfel, exaltarea diferenței în discursul contemporan nu face altceva decît să exprime, într-o expresie abstractă, o viziune care este dintotdeauna comună tuturor culturilor.

Însemnele diferențiale ce determină selecția victimară se referă după Girard la diferența din afara sistemului, "la posibilitatea acestuia de a diferi de propria-i diferență"[391], ceea ce poate fi interpretat în cele din urmă ca reprezentînd o depăşire a diferenței şi prin consecință ca o anulare a existenței sistemului. "Minorităților religioase, etnice, naționale nu li se reproşează niciodată propria lor diferență, ci faptul că nu diferă

[390] Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1995.
[391] Rene Girard, *Țapul ispăşitor*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000, p. 30.

aşa cum ar trebui, la limită, faptul că nu diferă deloc"[392]. Cu alte cuvinte, problema în relațiile cu minoritățile este că în ochii majorității acestea se dovedesc incapabile să respecte *adevăratele diferențe*. Girard constată că ceea ce îi obsedează pe persecutori nu este diferența, ci mai degrabă anularea diferenței, nediferențierea ca anulare a alterității imediate.

În acelaşi timp, nu numai diminuarea diferenței ci şi accentuarea diferenței poate fi o sursă a generării atitudinilor conflictuale. Fenomenul a fost bine pus în evidență de Paul Ricoeur prin acea fragilitate a identității care ne face să resimțim întîlnirea cu celălalt ca pe o amenințare[393]. Modurile diferite de a trăi, de a înțelege lumea şi viața se pare că determină atitudini identitare de respingere şi chiar de excludere sub semnul pericolului şi al amenințării identității personale şi comunitare. Acceptarea celuilalt ca ceva asemănător dar şi diferit presupune o recunoaştere identitară reciprocă ce trebuie să depăşească discursul generos, dar restrictiv, al toleranței.

Tocmai de aceea, discursul politicilor multiculturale urmăreşte ceva mai mult decît simpla "tolerare" a celuilalt, şi anume acceptarea lui ca fiind diferit. Astfel, identitățile pot fi nu numai afirmate ci şi, într-o anumită măsură, chiar negociate în vederea găsirii unei căi de relaționare netensionată[394].

Contestarea identității şi a politicilor monoculturale sau fundamentaliste atrage după sine afirmarea unor *politici alternative* la politicile monolitice. Acestea nu presupun o autonomizare sau segregare ci o conlucrare prin dialog.

Potrivit lui Kymlicka, numai minoritățile naționale beneficiază de drepturi de autoguvernare, în timp ce minoritățile religioase se pot bucura doar de avantajele oferite de instituționalizarea pluralismului religios. Aceste principii se transpun la nivelul conviețuirii neconflictuale prin politici de subvenționare publică a practicilor culturale şi prin susținerea politică a pluralismului religios.

---

[392] Idem, p. 31.
[393] Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea,* Editura Amarcord, Timişoara, 2001, p. 104.

Un aspect important adus de Levente Salat, pe urmele lui Will Kymlicka, în discuția privind drepturile minoritare este cel al relației dintre autonomie şi toleranță. Apare astfel întrebarea dacă în virtutea drepturilor de grup obținute, comunitățile pot să impună restricții propriilor lor membri şi chiar să cultive atitudini non-tolerante față de aceştia prin prescrierea unor reguli stricte ale modului de viață autentic, ca parte structurală a identității comunității protejată prin drepturi speciale. Răspunsurile se formulează în funcție de accentul pus pe autonomie sau toleranță. Se pare că teoreticienii ce pun accentul pe autonomie consideră că o intervenție a statului care să reglementeze problemele indivizilor trebuie să fie foarte limitată, în timp ce susținătorii toleranței au mult mai puține obiecții în ceea ce priveşte legitimitatea intervenției statului în reglementarea acestor raporturi. În plus, ei militează pentru drepturi minoritare care nu exclud aplicarea restricțiilor impuse mebrilor comunității. Exegetul lui Will Kymlicka relevă că acesta optează pentru o armonizare a celor două principii, considerînd că toleranța oferă protecție individului în raport cu comunitatea, iar autonomia protejează comunitățile minoritare în raport cu grupul majoritar. „Principiul egalității dintre comunități – şi diferitele variante ale drepturilor colective prin care principiul respectiv se instituționalizează – are o importanță majoră, aşadar, nu din punctul de vedere al interesului propriu al *comunității*, ci ca o condiție indispensabilă pentru asigurarea acelor circumstanțe particulare ale existenței minoritare care compensează dezavantajele rezultate din alteritate, garantînd producerea efectelor concrete ale principiilor libertății şi autonomiei individuale în condițiile date, în mod comparabil cu felul în care este înțeles acest lucru în cazul comunităților majoritare”[395].

Levente Salat consideră că demersul teoretic al lui Kymlicka este construit în jurul a două teze principale. Prima susține că există o relație profundă între libertatea individuală şi apartenența la o comunitate

[394] Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 68-71.

culturală instituționalizată. „Drepturile minoritare nu numai că nu sînt în contradicție cu principiul liberal de bază al libertății individuale şi al autonomiei, ci – în condițiile particulare ale existenței minoritare – creează acele circumstanțe în care aceste principii îşi produc efectul şi nu rămîn pure declarații politice". A doua teză exprimă convingerea autorului că „drepturile specifice de grup, definite în mod circumspect şi diferențiat, pot asigura egalitatea efectivă dintre majoritate şi minoritate"[396].

O perspectivă foarte interesantă pentru o tratare adecvată a problemelor minorităților religioase este deschisă de "*politicile recunoaşterii*"[397] teoretizate de Charles Taylor în legătură cu grupurile etnice. Autorul consideră că, o dată cu discursul contemporan al recunoaşterii şi identității, devin indispensabile dialogul şi recunoaşterea din partea celorlalți. Taylor arată că în acest proces se operează, de obicei, cu presupoziția că există o strînsă legătură între recunoaştere şi identitate. Se consideră că identitatea este cel puțin parțial modelată de recunoaştere şi că o recunoaştere greşită sau absența recunoaşterii, pe de o parte, ar putea aduce reale daune la nivelul perceperii de sine, iar pe de altă parte, se poate constitui într-o formă de opresiune, de închidere şi reducere la un mod de a fi distorsionat[398].

---

[395] Levente Salat, *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenței minoritare autentice*, ed. cit., p. 196.

[396] Levente Salat, *Multiculturalismul liberal. Bazele normative ale existenței minoritare autentice*, ed. cit., p. 153. "Drepturile colective au fost concepute şi în legătură cu un întreg social mai amplu, deşi tot într-o manieră individualistă şi au fost întemeiate pe bogata literatură despre bunurile publice. Un bun public este un bun care, o dată distribuit, va fi disponibil şi, prin urmare, orice membru al publicului va putea beneficia de el. Un exemplu ar putea fi aerul nepoluat. Publicul este conceput, cu toate acestea, ca o simplă colecție de indivizi, toți fiind incluşi în suma bunurilor publice – asemenea bunuri nu pot fi însă, la drept vorbind, revendicate ca "drepturi fundamental colective". Această abordare nu poate fi în fapt în acord cu o discriminare față de indivizi, pe care îi tratează ca pe membrii unui grup nediferențiat, mai curînd decît ca pe nişte persoane – cum sînt, de exemplu, negrii americani. Atributul pe care aceştia îl împărtăşesc, oricît de neînsemnat ar fi, marchează identitatea lor de grup şi prevalează asupra caracteristicilor lor individuale. Este de aceea un lucru obişnuit să vorbeşti despre grupuri într-un sens cu totul diferit decît despre utilizatorii colectivi ai bunurilor.", scrie Michael Freeden în *Drepturile*, Ed. DU Style, Bucureşti, 1998, pp. 110-111.

[397] Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition",* ed. cit., pp. 37 şi urm.

[398] Idem, p. 25.

Taylor relevă două schimbări majore ce au făcut ca preocupările legate de identitate şi recunoaştere să crească în importanță o dată cu modernitatea. Una constă în colapsul ierarhiilor sociale bazate pe onoare. Principiului onoarei, construit pe inegalitate şi preferențialitate, îi este opus principiul modern al demnității persoanei, utilizat în sens egalitar şi universalist ca demnitate a ființei umane. Devenind constitutiv societății democratice, principiul demnității atrage după sine faptul că politicile recunoaşterii egale devin esențiale în cultura democratică. A doua schimbare majoră e adusă de noua modalitate de înțelegere a identității individiuale. Importanța recunoaşterii a fost intensificată de individualizarea identității, care adînceşte dimensiunea interioară a structurii identitare, conexînd-o cu idealul autenticității. Taylor consideră că pentru a înțelege legătura strînsă între identitate şi recunoaştere, trebuie să avem în vedere caracterul dialogic al ființei umane. În dialog, omul învață limbajul artei, al gesturilor, al iubirii etc. şi în acest proces îşi desăvîrşeşte identitatea prin raportare la ceea ce oglindesc asupra sa persoanele cu care are o relație de intensitate semnificativă, îndeosebi cu cei pe care îi iubeşte[399].

Înțelegerea faptului că identitățile se formează într-un dialog deschis a făcut ca în plan social politicile recunoaşterii egale să devină centrale. Non-recunoaşterea sau o falsă recunoaştere duce la internalizarea imaginii distorsionate şi la creşterea sentimentelor de discriminare, opresiune şi inautenticitate.

Politicile recunoaşterii pot să se manifeste şi să fie înțelese în două sensuri: 1) ca *politici ale demnității egale*, care pornesc de la ideea că toți oamenii sînt demni de respect în mod egal, că împărtăşesc cu toții un potențial comun şi în consecință trebuie tratați la fel, dincolo de orice diferențe. Acelaşi principiu, extrapolat la nivel comunitar, trebuie aplicat şi în ce priveşte relațiile dintre grupurile religioase; 2) ca *politici ale diferenței*, în care se cere recunoaşterea identității unice a individului sau grupului şi diferența în raport cu ceilalți. În acest sens, Taylor arată că

[399] Idem, p. 32.

tocmai „această distinctivitate a fost ignorată, denaturată, asimilată unei identități majoritare sau dominante. Iar această asimilare este păcatul cardinal împotriva idealului autenticității”[400].

Charles Taylor respinge perspectiva unei neutralități egalitariste, arătînd că diferența nu poate şi nu trebuie ignorată, că diferența trebuie asumată şi valorizată. “Politicile diferenței” trebuie să fie promovate şi să funcționeze la toate nivelurile vieții colective, inclusiv la nivel educațional şi, am putea particulariza, la nivelul educației religioase.

Asumarea de către voința politică a ideologiei multiculturalismului instituie cadrele generale ce fac posibil un dialog al minorității religioase cu majoritatea, ca şi dialogul interreligios. Singura bază pentru o reală deschidere spre un dialog interreligios este responsabilizarea statului de drept, național şi multicultural care să asigure mediul necesar pentru integrarea dialogului interconfesional şi interreligios în dialogul multicultural. Cu aceasta se oferă o deschidere reală spre un cadru în care dialogul este posibil.

[400] Idem, p. 38.

CAP. V.
GLOBALIZARE ŞI CONFLICT

Religie, ideologizare, globalizare

Una dintre cele mai disputate probleme privind modernitatea este cea a secularizării. Două tipuri de atitudini, în aparență conflictuale, pot fi evidențiate în această dispută: 1) există autori care cred că secularizarea este şi chiar reprezintă un cîştig al modernității; 2) alți autori consideră afirmația că trăim într-o lume secularizată total falsă. De exemplu, aparținînd celei dintîi orientări, Gellner relevă existența a cel puțin două tipuri de motive ce pot fi invocate pentru a explica această schimbare de paradigmă pe care modernitatea o dezvoltă. Pe de o parte, sînt motive intelectualiste care relevă un conflict între credința religioasă şi teoriile ştiințifice ce cîştigă în prestigiu prin diminuarea treptată a pozițiilor religiei în societate şi în cunoaştere şi prin suportul pe care îl oferă dezvoltării tehnologice şi economiei contemporane. Pe de altă parte, Gellner sesizează şi existența unor motive structurale. Rolul important pe care religia îl juca în acțiunea de celebrare a comunității este preluat în statele laicizate de ideologie, îndeosebi de ideologia națională. Astfel, în lumea atomizată a societății moderne mai rămîne prea puțin loc pentru o funcție decisivă a religiei în structurarea comunitară. Gellner este preocupat de eroziunea reală a vieții comunitare, pusă în evidență de fenomenele de diminuare a credinței şi de apelul strict formal la ritualuri de natură religioasă. Credința şi ritualul nu lipsesc din practica modernă, însă autorul arată că atunci cînd viața comunitară presupune o anumită ritualizare, aceasta are la bază promovarea de către diverse regimuri politice a unor ideologii secularizate, adesea antireligioase, care presupun o celebrare a comunității însăşi, sustrasă spectrului religiei în înțelesul său tradițional. În acest fel, Gellner crede că orice conținut definitoriu pentru

religie este eliminat sau ocultat, celebrarea avînd mai degrabă resurse sociale decît transcendente[401].

În perspectiva celei de a doua orientări, Peter Berger consideră că întreaga literatură construită în jurul teoriei secularizării se bazează pe o perspectivă greşită. Ea nu sesizează, în unele aspecte ale ei, că lumea este astăzi chiar mai religioasă decît a fost ea vreodată. Teoriei secularizării, conform căreia modernitatea atrage după sine în mod necesar un declin al religiilor în societate şi în viaţa indivizilor, Berger le opune afirmaţii mai nuanţate, potrivit cărora: modernitatea are efecte secularizatoare dar în acelaşi timp a dat naştere unor puternice mişcări anti-secularizare; secularizarea la nivelul social nu atrage după sine în mod obligatoriu secularizarea la nivelul conştiinţei individuale; există instituţii religioase ce şi-au diminuat sau chiar pierdut puterea, dar altele au continuat să aibă puterea la nivelul practicii individuale sau chiar au fost înlocuite de instituţii cu o dimensiune religioasă mai puternică; în acelaşi timp, instituţii cu o identitate religioasă pot să joace un rol social şi politic important chiar în condiţiile în care sînt extrem de puţine persoane ce practică religia pe care o reprezintă[402].

O schematizare a teoriei secularizării întîlnim la Jose Casanova, care evidenţiază existenţa a trei trăsături esenţiale în înţelegerea acestei teorii: 1) separarea religiei de politică, ştiinţă, economie; 2) reducerea religiei la sfera privată; 3) scăderea rolului social al credinţelor, acţiunilor şi instituţiilor religioase. Pentru înţelegerea raportului dintre religie şi modernitate sînt importante elementele unu şi trei[403]. Însă, raporturile dintre religie şi modernitate sînt mult mai complexe decît cele presupuse de această schemă. Berger consideră că în condiţiile acceptării teoriei

---

[401] Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, ed. cit., p.5

[402] Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" în Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Relgion and World Politics*, William B. Erdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999, pp. 2-3.

[403] Jose Casanova, *Public religions in the Modern World,* University of Chicago Press, Chicago, 1994. vezi şi Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 2003, p. 181 şi urm. Peter van der Veer, *Political religion in the twenty-first century*, în T. V. Paul and John A. Hall (eds.), *International Order and the Future of World Politics*, Cambridge University Press, 1999.

secularizării, comunitățile religioase pot cultiva atitudini de respingere sau de adaptare la modernitatea seculară. Dar aceste strategii s-au dovedit fără rezultate semnificative, tocmai pentru că se bazau pe premisa greşită a secularizării. Pentru ca respingerea unor idei ale modernității să devină un fapt real în viața concretă a indivizilor, Berger e de părere că pot fi adoptate două strategii. O primă strategie ar fi cea a revoluției religioase, care presupune constituirea şi impunerea pentru întreaga societate a unei religii anti-moderniste. O altă strategie ar fi cea a creării unor sub-culturi religioase care prin enclavizare să respingă orice influență din afară[404].

O distincție importantă în discuția despre secularizare este adusă de Talal Asad. Făcînd distincția dintre „secular" înțeles ca o categorie epistemologică şi „secularism" ca doctrină politică, Asad constată că aceasta din urmă readuce în discuție tema, deja tradițională, a separării religiei de politic. Ceea ce se constituie ca specific al modernității euro-americane este că separarea instituțiilor în procesul guvernării presupune vehicularea unor noi concepte ale religiei, eticii, politicii şi noi imperative care le sînt asociate[405]. Resurgența religiilor în aceste condiții dovedeşte că religia mai are încă un rol important de jucat, că iraționalul şi intoleranța sînt în creştere în viața cotidiană în ciuda raționalismului persuasiv al modernității. Totodată, modernitatea este privită de Asad ca un proiect ce presupune instituționalizarea unor principii cum ar fi: constituționalismul, democrația, drepturile omului, autonomia morală, egalitatea civică, industria, consumerismul, existența piețelor libere, şi mai ales afirmarea secularismului. Pe această bază, modernitatea construieşte o nouă experiență a modului de a fi în lume, printr-o nouă structură a reprezentării în care religiosul şi secularul mediază, fiecare în modul său specific, identitățile, sensibilitatea, proiectele politico-economice etc[406]. Pe aceste structuri ale experienței se construiesc noile

[404] Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" în Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Relgion and World Politics*, ed. cit., pp. 3-4.
[405] Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, ed. cit., p. 2.
[406] Idem, p. 13.

concepte şi noile imperative ale lumii occidentale şi ale lumilor influențate de aceasta.

În ce priveşte societățile non-occidentale, van der Veer constată că secularismul este prezent ca o ideologie ce aparține unui grup de elite care îşi desfăşoară activitatea într-o societate cu o puternică dimensiune religioasă. Secularismul nu este un rezultat al declinului organizațiilor religioase sau al separării bisericii de stat aşa cum se presupune că se întîmplă în lumea occidentală. Toate fenomenele majore din societățile non-occidentale reclamă şi o mobilizare pe baze religioase[407]. De aceea, autorul crede că teoriile secularizării vorbesc de fapt despre schimbările ce au loc numai în societatea occidentală şi nu au în vedere societatea în general[408]. Înfățişînd fundamentalismul ca o mişcare socio-politică marcată de atitudinea antioccidentală şi împotriva statului secular, van der Veer invoca definiția lui Martin Riesebrodt conform căreia „fundamentalismul este un fenome social ce apare în timpul schimbărilor sociale rapide, este marcat de o profundă experiență a crizei şi încearcă să depăşească situația de criză printr-o revitalizare a religiei şi prin căutarea autenticității". În acest sens, fundamentalismul apare ca un răspuns la procesele de transformare socială globale. Ca reacție globală, fundamentalismul este pus în strînsă conexiune cu procesele de formare a statelor naționale, care afectează în mod profund locul religiei în societate. Fundamentalismul trebuie înțeles în strînsă relație cu instituțiile secularizate ale statului național şi cu secularismul ideologiei pe care acestea o susțin. Pentru a sublinia legătura puternică dintre religie şi naționalism, van der Veer arată că, cel mai adesea, stările conflictuale în societățile din Asia şi Orientul Mijlociu se desfăşoară între diverse forme ale naționalismului religios şi ale naționalismului secular[409]. Persuasiunea ideologiei seculariste în sfera publică şi cea privată atrage după sine dezvoltarea unor mişcări politico-religioase care invocă tradiția pentru a formula programe alternative de transformare socială şi politică. Cel mai

[407] Peter van der Veer, *Political religion in the twenty-first century*, în op. cit., p. 319.
[408] Idem, p. 315.
[409] Idem, p. 319.

adesea, conflictul între cele două centre ideologice are loc dincolo de controlul exercitat de aparatul de stat. Cu toate acestea, van der Veer relevă că, în mod obişnuit, grupurile fundamentaliste dezvoltă acțiuni conflictuale în interiorul statului național şi doar sporadic întîlnim atacuri împotriva unor obiective din societatea occidentală[410].

În dialectica național/transnațional, van der Veer acordă religiei un rol natural reclamat de faptul că statele naționale interacționează în structuri politice transnaționale. Religia, pe de o parte, se dovedeşte a fi un fenomen ce mereu transcende granițele naționale, iar pe de altă parte în cele mai multe cazuri ea joacă un rol important în dezvoltarea culturilor naționale[411].

Criticînd teoria conflictelor civilizaționale propusă de Huntington, van der Veer consideră că acesta a observat foarte bine eşecul secularizării în diferite societăți, dar nu a reuşit să înțeleagă rolul religiei în crearea culturilor naționale. Obiecția pe care o aduce teoriei lui Huntington are în vedere că ignoră relația dintre religie şi naționalism în înțelegerea fundamentalismelor şi în renaşterea religiilor. Spre deosebire de Gellner care consideră că statele naționale şi culturile naționale se dezvoltă concomitent cu procesul secularizării lor, Veer subliniază rolul semnificativ pe care l-a jucat religia în dezvoltarea industrială occidentală, în transformarea politică a comunităților şi a membrilor acestora pregătindu-i pentru a deveni o națiune modernă[412].

Dincolo de opțiunea pe care o putem afirma în legătură cu una dintre atitudinile față de teoriile secularizării mai sus amintite, e important să sesizăm că înțelegerea relației religiei cu naționalismul şi transnaționalismul este semnificativă pentru raportul religiei cu elementul local şi cel global. Ca un prim pas în înțelegerea fenomenului, putem invoca opinia lui Ronald Robertson potrivit căreia de-politizarea religiei a fost doar un mit central al proiectului modernizării sociale. Re-politizarea religiei la care asistăm astăzi se manifestă ca parte a procesului

[410] Idem, p. 318.
[411] Idem, p. 321.
[412] Ibidem.

globalizării. Tematizată ca o categorie socio-culturală, religia joacă un rol crucial deopotrivă ca parte a identității colective şi ca nevoie personală a indivizilor angajați în dinamica globalizării[413].

Cu toate acestea, trebuie să ținem cont de analizele propuse de Frank J. Lechner care evidențiază că ordinea globală existentă nu este una religioasă. Dar aceasta nu înseamnă că religia nu are un loc relevant în analiza sistemului global, cu atît mai mult cu cît o serie de instituții religioase acționează ca instituții globale. Religia este parte a lanțului cauzal al globalizării în sensul că un sistem global religios l-a precedat pe cel politic şi economic. Astfel, Lechner consideră că importanța globală a sistemelor religioase nu face mai religioasă ordinea globală instituită pe standardele impuse de o ierarhie axiologică secularã. Dar, în acelaşi timp, secularizarea face ca religia să devină tot mai interesantă atît la nivel social cît şi la nivel global[414].

Termenul fundamentalism este considerat a fi o creație a presei americane şi nu a fost folosit în afara Americii înainte de anii 1970. Treptat, mai ales după Revoluția din Iran, începe să se vorbească de fundamentalism la o scară globală. Robertson notează că diferitele mişcări locale au început treptat să accepte o parte din diagnozele legate de răspîndirea fundamentalismului, între care un aspect central îl constituie ideea că fundamentalismele sînt propulsate de mişcări de renaştere spirituală sau de importante grupuri religioase[415]. Analizele lui John Coleman pun în evidență faptul că fundamentalismul este un fenomen global, care după 1970 a început să contrazică toate predicțiile sociologice privind extinderea secularizării la toate nivelele societății. Mişcările fundamentaliste cunosc o dezvoltare globală şi o putere crescută. Astfel, mişcările evanghelice din SUA, cele pentecostale din America Latină, fundamentalismul iudaic din Israel, fundamentalismul

---

[413] Ronald Robertson, *Globalization, Modernization, and Postmodernization. The Ambiguous Position of Religion*, în Ronald Robertson and William R. Garret, *Religion and Global Order*, Paragon House Publishers, New York, 1991, p. 289.

[414] Frank J. Lechner, *Religion, Law, and Global Order*, în Ronald Robertson and William R. Garret, *Religion and Global Order*, Paragon House Publishers, New York, 1991, p. 263.

islamic din țările musulmane, fundamentalismul catolic din unele țări europene, fundamentalismul hinduist din lumea indiană sau cel creştin ortodox în unele țări est-europene post-comuniste, sînt cîteva exemple pe care John Coleman le invoca pentru a susține globalitatea fundamentalismului[416].

Este evident că globalizarea se sprijină pe teoria integrării statelor şi națiunilor într-un sistem tot mai coerent de relații. În centrul preocupărilor privind globalizarea stau probleme economice, politice, tehnologice etc., ceea ce atrage după sine prezumția că procesul globalizării şi cel al secularizării sînt concomitente. Însă, Coleman ne atrage atenția asupra unui fapt semnificativ: înțelegerea globalizării este doar parțială dacă nu avem în vedere şi procesul concomitent de globalizare a problemelor religioase şi a mişcărilor pe care le asociem fundamentalismului religios, şi mai ales fără provocarea pe care fundamentalismele o propun ca integrare religioasă dincolo de orice diferențiere[417].

Pentru Lechner, în înțelegerea globalizării important nu este faptul că o serie de procese se dezvoltă în mod similar pe tot globul, ci faptul că elitele unei societăți plasează propria lor societate într-o ierarhie globală. În acest sens, el consideră că prin modul în care asumă o anumită tradiție religioasă şi încearcă să o aducă şi să o facă funcțională în viața publică, fundamentalismul ne obligă la o reexaminare a locului natural pe care religia îl ocupă în viața indivizilor, a comunităților şi în sfera publică[418]. În procesul ierarhizării, factorul economic a fost considerat a fi unul central, determinînd o anumită diviziune a lumii dar şi instaurarea unui model de cultură globală. Această cultură a devenit depozitara standardelor ordinii politice globale. Însă, reacțiile la acest proces, îndeosebi cele de natură religioasă, nu au încetat să apară. Cultura globală

---

[415] Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London, 1994, p. 169.
[416] John Coleman, *Global Fundamentalism: Sociological Perspectives*, în Hans Kung and Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*, ed. cit., p. 35.
[417] Idem, p. 40.

a devenit ținta mişcărilor fundamentaliste. În acest fel, reacția împotriva modernității şi-a relevat implicațiile globale. Lechner arată modul în care fundamentalismele religioase acționează împotriva sistemului global configurat, încercînd să schimbe raporturile de putere şi termenii culturali în virtutea cărora actorii globali acționează. Fundamentalismele religioase apar nu doar ca o reacție împotriva modernității ci şi împotriva unui anumit model global. Astfel, tipul de reacție pe care fundamentalismele îl dezvoltă depinde de echilibrul de forțe ce caracterizează diverse culturi, societăți sau regiuni[419].

În acelaşi timp, Lechner consideră fundamentalismul un element constitutiv al schimbării globale, generat de încercarea de a stabili o anumită tradiție religioasă ca bază a ordinii sociale şi globale, ca bază a unei identități culturale prin raportare la identitatea culturii globale: „fundamentalismul însuşi, ne spune Lechner, a devenit o categorie globală, parte a repertoriului global al acțiunii colective a grupurilor nemulțumite, dar şi un simbol în discursul global despre modernizarea lumii"[420]. În perspectivă globală, fundamentalismul este o formă de antimodernism care este inevitabil contaminată de modernism, adică de cultura globală care este cultura modernității. În acest fel, problema alterității trebuie tratată, după Lechner, în termenii unui repertoriu global, al unui discurs comun, a unei societăți comune ce orientează entitățile una spre cealaltă în cadrul acțiunii sociale[421]. Totodată, fiind parte a proceselor modernizării, fundamentalismul va avea un rol tot mai diminuat în raport cu dezvoltarea modernității liberale, chiar dacă fundamentalismul se bazează pe nemulțumiri ale indivizilor reali, pe tensiuni inerente globalizării, pe contradicții reale între culturile locale şi cultura globală[422].

Considerînd că fundamentalismul reprezintă o problemă relativ minoră, Lechner exprimă convingerea că sfîrşitul fundamentalismului

---

[418] Frank J. Lechner, *Global Fundamentalism*, în Frank J. Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2000, p. 338.
[419] Lechner, p. 339.
[420] Ibidem.
[421] Ibidem.

este o condiție pentru revitalizarea religiozității autentice. Dar, în acelaşi timp, renaşterea religiozității este sortită eşecului dacă nu se ține cont de faptul că o dată cu modernitatea, religia îşi pierde rolul său social şi politic tradițional. Alăturîndu-se autorilor pentru care fundamentalismul este un fenomen esențial modern, Lechner subliniază că fundamentalismul „se străduie în mod activ să reordoneze societatea, reafirmă validitatea unei tradiții şi o foloseşte în moduri noi, operează într-un context care stabileşte standarde non-tradiționale. Acolo unde nu deține controlul decisiv reproduce dilemele pe care încearcă să le rezolve; ca o forță activă printre altele, este atent la pluralism modern; foloseşte tensiunile produse de ciocnirea dintre o cultură globală universalizantă şi condițiile locale particulare. Într-o situație de criză, exprimă o nesiguranță fundamentală şi nu încrederea tradițională în adevăruri de la sine înțelese. Apărîndu-l pe Dumnezeu, care înainte nu avea nevoie să fie apărat, creează şi recreează diferența ca parte a luptei culturale globale”[423].

De la Lechner putem reține următoarea definiție a „fundamentalismului generic”: „o formă a acțiunii colective non-diferențiatoare, anti-modernă, orientată valoric; o mişcare socio-culturală care doreşte reorganizarea tuturor sferelor vieții prin prisma unui set particular de valori absolute”. Ca şi alți autori, Robertson sesizează că deşi o asemenea definiție cuprinde termenul ”anti-modern”, fundamentalismul nu este pur şi simplu atinmodern, ci este în acelaşi timp şi o trăsătură distinctivă a modernității. Fundamentaliştii folosesc mijloace moderne de acțiune, utilizează diagnoze moderne în analiza modernității, folosesc metode de mobilizare specific moderne. „Dacă se adaugă la variabila modernității pe cea a globalității – scrie Robertson – începem să înțelegem că fundamentalismul este un produs al globalității şi că, deşi ia în mod ostentativ forme anti-globale, tinde să împărtăşească trăsăturile distincte ale globalității”[424].

---

[422] Idem, p. 341.
[423] Idem, p. 340.
[424] Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, ed. cit., p. 170.

Sugestivă pentru fenomenul fundamentalist este relația dintre cele două componente majore ale procesului globalizării: 1) discursul şi construcția instituțională ce creează situația globală şi 2) concentrarea pentru conservarea şi dezvoltarea structurilor locale. Intercondiționarea global/local este formulată de Robertson prin apelul la principiul căutării fundamentelor ca ideal al autenticității în condițiile comprimării lumii la nivelul a ceea ce Niklas Luhmann numea „satul global". Globalitatea căutării fundamentelor face ca fundamentalismul să fie un fenomen global. Există un set de idei difuzate la nivelul global care au în vedere tradiția, identitatea, comunitatea, indigenitatea, faptul de a te simți acasă, pe care Robertson le pune la baza proceselor de reflexivitate şi de alegere în context global. El este convins că fundamenalismul nu poate fi separat în totalitate de căutarea fundamentelor. Însă, aşa cum artă studiile culturale, tipul de valorizare şi de mobilizare folosit de mişcările fundamentaliste nu poate fi explicat prin raportarea la tradiția şi istoria unei anumite religii. El poate fi înțeles doar ținînd cont de efectele schimbului intercultural, de fenomenul cunoscut drept „inventarea identităților", de raportul pe care îl stabileşte cu ceea ce poate fi descris şi făcut inteligibil în termenii culturii democratice şi a tendințelor de uniformizare prin occidentalizare[425].

Spre un nou conflict al ideologiilor

După căderea comunismului s-a acreditat ideea că ideologiile au murit, iar conflictele ideologice s-au sfîrşit. Creşterea în importanță a noilor mişcări religioase ne pune însă în fața unui fenomen global de renaştere a ideologiilor pe un fond religios. În societatea modernă, experiența secularizării a condus la o laicizare a identității. Pentru ilustrare, din multiplele exemple ce ar fi putut fi invocate, am ales cazul sugestiv al marxismului cu încercarea sa de reconstrucție identitară prin

[425] Idem, p. 168

demitologizarea religiei şi prin teoretizarea praxisului. Ca o consecință a crizei determinată de fenomenul de desacralizare a identității asistăm astăzi în tot mai mare măsură la o creştere în importanță a mişcărilor religioase. Acestea nu mai sînt relevante în perspectiva tradiției de la care se revendică, ci în calitate de ideologii religioase care anunță posibilitatea deschiderii unor conflicte ideologice locale cu un puternic impact global.

Pentru mulți gînditori, sfîrşitul războiului rece părea să fi deschis o perioadă în care lumea fie devenea unipolară, şi în acest fel conflictele ideologice nu-şi mai găseau loc, fie devenea multipolară şi noua configurație nu mai avea o coloratură ideologică.

Departe de a asista la un sfîrşit al ideologiilor, aşa cum sîntem anunțați de cîteva decenii, noi paradigme ideologice îşi fac apariția în relațiile aduse de extinderea fenomenului de globalizare. Sfîrşitul ideologiilor este doar un mit alături de sfîrşitul artei, sfîrşitul filosofiei, sfîrşitul religiei etc.

Modernitatea duce la o metamorfozare treptată a acestor domenii, dar afirmarea unui sfîrşit ține mai degrabă de scenariile mitic-eshatologice cu care omul postmodern îşi împodobeşte experiența sa culturală. Efectele pe care procesul modernizării le are asupra individului şi asupra comunității par să fie decisive asupra modului de configurare a identității individuale într-o lume globală. Una dintre cele mai interesante teze privind reconstrucția identității pe parcursul secolului XX evidențiază rolul crucial al raporturilor dintre religie şi modernitate în dinamica identitară. Potrivit lui Gilles Kepel, cauzele care au dus la afirmarea unui sfîrşit al religiei la începutul secolului XX, sînt aceleaşi cu cele care în anii '70 determină o cotitură în relațiile dintre religie şi politică, iar pe acest fond se naşte un nou discurs religios[426]. Pe fondul laicizării, propusă ca ideal al modernității, Kepel sesizează naşterea unor mişcări ce reclamă revenirea la fundamentarea întregii societăți pe terenul ferm al sacrului. Deşi este specific tuturor societăților moderne sau în curs de modernizare, fenomenul este mai evident în faptul că o dată cu căderea

[426] Gilles Kepel, *Dumnezeu îşi ia revanşa*, ed. cit., p. 8.

comunismului în estul european sau cu eliberarea de sub puterile coloniale, putem sesiza că reacția la procesul de occidentalizare, manifestată atît la nivelul societăților foste comuniste sau a celor post-colonialiste, cît şi la nivelul relațiilor globale, atrage după sine afirmarea unei mari varietăți de mişcări de renaştere religioasă. Acestea sînt baza pentru naşterea şi perpetuarea unor conflicte ideologice. Fundamentalismele religioase sînt astăzi cele mai dinamice ideologii, singurele care pot să provoace un conflict ideologic cu secularismul şi toate ideologiile occidentale ce pot fi privite ca o consecință a acestuia. Ele pot fi întîlnite pretutindeni, deopotrivă în țările cele mai democratice, ca şi în țările sărace cu regimuri opresive. Aceste ideologii, chiar atunci cînd răspund unor imperative locale, construiesc un mesaj care are rezonanțe globale.

Fundamentalismele ca fenomen global sînt asociate de Hava Lazarus-Yafeh unui val global de nemulțumire şi de reacție față de ceea ce s-a consacrat drept valori occidentale şi față de modernitate în general. În contextul fiecăreia dintre religii, fundamentalismul se manifestă ca o formă particulară de fanatism şi extremism, manifestînd tendințe de a impune respectarea cu strictețe a legii religioase la nivelul întregii societăți, de a respinge valorile culturilor înconjurătoare, de a opri declinul religiei tradiționale. Această preocupare e pusă de autoare în strînsă legătură cu teoriile despre declinul tuturor ideologiilor moderne. Fiecare dintre aceste ideologii par să fi stîrnit un val de nemulțumire şi frustrare care se traduce la nivel global printr-o atitudine de reacție negativă față de modernitate şi occidentalizare pe fondul resimțirii unei tot mai accentuate înstrăinări. La acestea se adaugă declinul familiei, procesul de urbanizare şi secularizarea rapidă a societății tradiționaliste. Totul pare să se întîmple în ochii autoarei noastre ca şi cum în loc să ducă la standarde asemănătoare în diferite culturi, modernitatea a dat naştere mai degrabă unor reacții negative. În acest context, „reîntoarcerea la sursele originare" reclamată de către fundamentalişti pare a fi un răspuns

al necesității umane de particularitate şi unicitate manifestată în fiecare dintre civilizații[427].

Putem evidenția o mare varietate de surse de conflict în care religia să joace un rol important: universalitatea globalizării poate atrage după sine reacții din partea diverselor sisteme religioase particulare cu pretenții de universalitate; tradițiile diferitelor religii propun modele variate pentru organizarea comunităților care le propagă şi a noii ordini mondiale, iar lupta pentru impunerea propriei construcții instituționale pare să genereze inevitabile conflicte; ideologia secularismului ca perspectivă a noii ordini globale cu tendința fiecărei religii de a impune un sistem general de credințe care să derive din propriul adevăr creditat ca fiind absolut; globalizarea presupune o ordine pluralistă în care sistemele autonome sînt interconectate cedînd în acest sens o parte a autorității şi autonomiei proprii în numele participării la o ordine socială, culturală, politică, religioasă comună; globalizarea înseamnă occidentalizare, iar stereotipurile legate de bazele iudeo-creştine ale construcției axiologice occidentale pot stîrni reacții bazate pe resimțirea unei crize a identității şi reprezentării alterității; interpretarea divergentă a limbajelor religioase poate da o turnură conflictuală limbajului comun pe care e de presupus că îl va construi noua ordine globală; şi lista ar putea continua cu nenumărate exemple. Cea mai evidentă sursă de conflict este cea pe care mişcările fundamentaliste o pun în evidență: ideologiile religioase locale pot naşte conflicte care să aibă rezonanțe globale.

Autori precum Talal Asad resping ideea că afirmarea ideologiilor religioase poate constitui un motiv explicativ al acțiunilor violente ce au loc în context internațional. Asad încearcă să argumenteze că în ciuda celor creditate după atacul terorist din 11 septembrie, astăzi violența nu necesită o justificare religioasă nici măcar în situațiile în care religia joacă un rol important în procesul legitimării. Asad e convins că invocarea pericolului ideologiilor religioase nu are alt scop decît asigurarea unui cît

[427] Hava Lazarus-Yafeh, *Contemporary Fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam*, în Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. cit., pp. 43-45.

mai larg suport pentru secularism în vederea cenzurării discursului religios sau pentru îndepărtarea discursului religios din sferele în care sînt formulate politicile publice[428].

Astfel de atitudini fac abstracție de faptul că modernitatea aduce o schimbare de paradigmă care relevă un transfer al simbolurilor şi mecanismelor, al semnificațiilor şi al puterii, dinspre structurile legate de religie înspre cele legate de viața socială şi mai ales de cea politică. Putem constata un continuu transfer dinspre imaginarul religios înspre cel politic, dinspre comportamentele religioase înspre ritualizarea vieții cotidiene şi mai ales a comportamentelor sociale şi politice. Acest fenomen este rezultatul unui lung proces în care încercarea ideologiilor moderne de a se subtitui modelelor sociale bazate pe principii religioase, dă, pentru o vreme, cîştig de cauză modelării lumii de către ideologiile laice. Nevoia de mit şi religie este astfel suplinită de o serie de mitologii create de modernitatea europeană. În acelaşi timp, există un fenomen unitar care, într-o varietate de forme, pare să-şi pună amprenta deopotrivă asupra occidentului democratic, asupra statelor europene aflate în tranziție şi într-un mod mai accentuat, poate, în diversele țări şi culturi ale orientului şi ale altor zone ale lumii în care modernizarea a pătruns. Este vorba despre fenomenul renaşterii interesului pentru religie şi de afirmarea mişcărilor religioase ca o forță politică în noua ordine globală.

Una dintre analizele cele mai actuale ale acestui fenomen, în ciuda schematizărilor şi a omisiunilor sale, este teoria conflictului intercivilizațional propusă de Huntington. Potrivit acestuia, dacă în timpul războiului rece lumea era bipolară şi era divizată în state angajate într-o competiție ideologică, economică şi militară, după războiul rece, lumea devine multipolară şi multicivilizațională. Noile distincții în relațiile internaționale nu mai au la bază factori ideologici, ci factori culturali. Ciocnirea determinată de ideile politice este înlocuită în această teorie de o ciocnire a civilizațiilor, adică a culturii şi religiei. În aceste reconfigurări globale un loc central îl ocupă problema identității. Se consideră că noua

[428] Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, ed. cit., p. 11.

diviziune a lumii nu mai ține cont de interesele politice, ci mai degrabă de solidarități identitare, în special solidarități care au la bază identități religioase comune sau înrudite[429]. O altă constatare importantă a lui Huntington este aceea că în timp ce marile religii sînt o creație a culturilor din afara occidentului, toate marile ideologii se creează în spațiul occidental. Huntington afirmă chiar că non-occidentalii sînt incapabili de creație ideologică. Pe de altă parte, "Ideologiile care au întruchipat civilizația occidentală tîrzie sînt în declin, iar locul lor este luat de religii şi de alte forme culturale de bază ale identității"[430].

Sîntem de acord cu creşterea importanței factorului cultural, mai exact religios, în noua configurare a relațiilor internaționale. Este evident faptul că problema identității e o problemă fierbinte în condițiile unei tot mai mari resimțiri a crizei pe care modernitatea o menține ca pe o stare naturală, ce ține de însăşi dinamica ei. Dar avem toate rezervele în ceea ce priveşte certitudinile lui Huntington privind declinul ideologiilor. Iar ideea unui conflict total între civilizația islamului şi civilizația occidentală mi se pare o simplă construcție imaginativă.

Cred că Huntington, pe urmele lui Kepel, dă o bună explicație a mişcărilor de renaştere spirituală atît în cîmpul occidental, cît şi în spațiile pe care în mod indistinct, dar fără nici o umbră negativă, le cuprindem sub numele de orient. Secularismul şi modernizarea au consecințe atît asupra individului cît şi asupra societății, ducînd la o creştere a puterii politice şi economice, dar şi la sentimente de alienare şi de criză identitară resimțite la nivelul individului. Consecințele sociale şi cele individuale au deopotrivă un rol important în fenomenul renaşterii culturale şi religioase[431].

Este fenomenul pe care putem să îl observăm, de exemplu, în cazul mişcărilor de renaştere spirituală din occidentul de după anii 1970, sau în fostele țări comuniste de după 1989. Criza identitară determinată de recursul la un fundament al existenței constituit din religii secularizate,

[429] Sammuel Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, ed. cit., p. 36.
[430] Idem, p. 77.
[431] Idem, p. 111.

cum sînt ideologiile, a creat o reacție de răspuns care încearcă o reînviere a unui fond care se revendică de la revelație şi de la religiile tradiționale. Însă, chiar dacă din întîmplare ar putea fi întîlnit, conflictul între civilizații profetizat de Huntington s-ar dovedi departe de a fi separat de cîmpul ideologic. Noile mişcări ce se grefează pe structurile marilor religii sînt mai degrabă ideologii religioase decît mişcări de renaştere spirituală. De aceea e necesar să facem distincție între Islam şi Islamism sau islamul politic; între diferitele forme ale creştinismului şi ideologiile naționaliste sau religioase care se constituie pe teritoriul acestora, între iudaism şi mişcările politice extremiste, iar lista nuanțărilor ar putea continua.

Mi se pare semnificativ în acest sens răspunsul pe care Peter Berger îl dă la afirmația lui Huntington potrivit căreia o dată cu războiul rece conflictele ideologice au luat sfîrşit. Berger consideră că deşi conflictele clasice par într-adevăr să fi încetat, nu putem fi siguri că în viitor nu vor apărea noi conflicte ideologice. Un prim pas în înțelegerea rolului pe care religia îl poate juca în relațiile internaționale, poate fi făcut încercînd să distingem între mişcările politice de autentică inspirație religioasă şi mişcările ce utilizează religia doar cu scopul de a-şi legitima agenda politică, urmărind alte țeluri decît cele religioase[432].

Astfel, dacă îl judecăm în contextul globalizării, vom observa că fundamentalismul are o pluralitate de forme, că se revendică de la contexte culturale dintre cele mai diverse şi se grefează pe doctrine religioase de o mare varietate. Ca fenomen global, fundamentalismele nu mai au o cirscumsriere teritorială sau culturală clară, nu mai țin de entități teritoriale, ci mai degrabă de zone de influență globalizate.

Dacă putem vorbi de un nou conflict al ideologiilor – adică al fundamentalismelor religioase cu ordinea democratică modernă în care secularismul ocupă un loc privilegiat – acest conflict nu mai împarte lumea în "blocuri" sau "lagăre". Nu mai există o "cortină" care să traseze

[432] Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" în Peter Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Relgion and World Politics*, ed. cit., p. 17.

linii de demarcație. Fundamentalismele au o structură locală ce se integrează în rețele vaste şi în structuri globale. Conflictul între o ordine ideologică descrisă în termenii culturii occidentale – ce are la bază secularismul – şi ideologiile fundamentaliste aduce un alt tip de polaritate. O polaritate dinamică în care localul este convertit în global, iar globalul este impregnat de amprenta conferită de local. Ideologiile religioase creează tipuri identitare care pot susține cele mai neaşteptate tipuri de solidarități. Solidaritatea intoleranței şi a violenței este o notă comună ideologiilor totalitare. Cel mai adesea, noile ideologii religioase se afirmă ca ideologii totalitare datorită tendințelor lor de a da măsura noii ordini globale şi prin tendința de a avea o cuprindere cosmică.

Adams, Ian 39, 98
Afganistan 89, 127
Afloroaei, Ştefan 164
Agudat Israel 108
Al-Azmeh, Aziz 119, 120
al-Mawdudi, 84
Al-Qaeda 131
Althusser, Louis 31, 32
America (SUA) 52, 70, 93-95, 97-100, 109, 122, 130-132, 183
America Latină 183
Amital, Yehuda 112
Anderson, Benedict 138-140
An-Na'im, Abdullahi A. 122
APADOR-CH 162
Appleby, R. Scott 76, 85, 87, 88, 97, 102, 108, 118
Arendt, Hannah 45, 46, 48-51, 66
Argyle, Michael 136
Arhanghelul Gabriel 132
Armstrong, Karen 93, 99
Aron, Raymond 52, 69-71
Asad, Talal 179, 180, 189
Auge, Marc 31
Augustin, Sf. 72, 73
Aviner, Shlomo 112, 113

Barad, David 10
Barbier, Maurice 30, 31
Barbu, Daniel 161
Basarab, Mircea 170
Bataille, Georges 33
Bauer, B. 53
Begin, Menahem 109
Bell, Daniel 30, 52, 61
Ben Gurion 99
Ben-Nun, Yoel 116
Berar, Petru 61
Berdiaev, Nicolai 58
Bergen, Peter L. 132
Berger, Peter 122, 179, 180, 191
Besançon, Alain 40, 42-44
Biblia, 89, 91, 92, 94, 97, 98, 105
Biriş, Ioan 35
Biserica Adventistă 152
Biserica Electronică 98, 99
Biserica Greco-Catolică 161
Biserica Ortodoxă (BOR) 52, 152, 157-162
Biserica Reformată 152, 153
Biserica Romano-Catolică 136
Boli, John 184
Branick, Vincent P. 91
Bray, Michael 100
Brigham, Young 96
Bulgaria 151

Caillois, Roger 20, 28, 29
Caplan, Lionel 88
Carter, Jimmy 93
Casanova, Jose 179
Cassirer, Ernst 19, 32
Chirilă, Ioan 10, 163
Choueiri, Youssef M. 128
Codoban, Aurel 10, 17, 18
Cohn-Sherbok, Dan 83
Coleman, John 183
Coran 122
Covasna 153, 157
Cromer, Gerald 107, 108
Cruciada Creştină 93
Cuceu, Codruța 41
Culic, Irina 157

Dima, Teodor 10
Dima, Viorel 152
Domul Rocii 103
Duran, Khalid 132
Durand, Gilbert 16
Durkheim, Emile 46-48, 142

Eagleton, Terry 38, 39
Egipt 119
Eickelman, Dale 144

Eliade, Mircea 11, 15, 17-19, 22-25, 27, 28
Elitzur, Yehuda 117
Elshahed, Elsayed 129
Engels, Friedrich 44, 53, 55, 56, 58-60, 62-65, 74
Erdo, Peter 136
Eretz Yisrael 109, 115, 117
Esposito, John L. 118
Europa 106, 141, 149, 161, 163
Europa Centrală şi de Est 106, 161

Fahd 132
Falwell, Jerry 90, 94-100
Fâşia Gaza 115
Federaţia Liberty 95, 96
Feuerbach, Ludwig 30, 53, 55, 57, 61-63
Fisch, Harold 112, 113, 116
Franţa 122
Frăţia Musulmană 127
Freeden, Michael 175
Friedman, Menachem 79, 105-107, 109, 111

Gallawi 122
Garret, William R. 182, 183
Gauchet, Marcel 26-29
Gavriluţă, Nicu 25, 150, 164
Geertz, Clifford 35, 36
Gellner, Ernest 53, 69, 80-82, 119, 123-126, 128, 130, 178, 179, 182
Ghilezan, Nicolae 10
Giddens, Anthony 141
Girard, Rene 19, 52, 172, 173
Girardet, Raoul 44, 45
Gramsci, Antonio 30
Grunberg, Ludwig 66, 67
Gusdorf, Georges 16, 20, 24
Gush Emunim 105, 108-112, 114, 116, 117

Haddad, Yvonne 130
Hall, John A. 179
Hanafi, Hassan 118, 119, 122
Harghita 153, 157
Hargis, Billy James 93
Haynes, Jeff 111
Hebron 111
Hegel, G.W.F. 59
Hess, Rabbi Israel 115
Hitler, Adolf 113
Hollywood 94
Holocaust 110, 113
Horvath, Istvan 157
Hosking, Geoffrey 13, 21
Howlett, Sophie 10
Hunter, James Davison 77-79, 88, 104
Huntington, Samuel P.148-151, 163, 182, 190, 191

Ică, Ioan I. (senior) 169
Ică, Ioan jr. 168
Idalovichi, Israel 104, 105
Ierusalim 95, 107, 112

Iisus Hristos 28, 92, 94, 99, 170
Inglehart, Ronald 151
Ioniță, Ștefan 158, 163
Iran 83, 118, 183
Israel 99, 101, 102, 104-117, 130, 132, 183
Istvan, Peter 152, 153
Iudea 115

Jucan, Marius 10
Juergensmeyer, Mark 100

Kach 105, 115
Kahane, Meir 115, 116
Kallos, Nicolae 61
Kant, Immanuel 81
Kepel, Gilles 93, 95-97, 109, 117, 187, 191
Kimmens, Andrew C. 130
Kirschenbaum, Aaron 101, 104
Klinghoffer, Arthur Jay 52, 70, 73, 74
Kolakowski, Leszek 20
Kook, Rabbi Zvi Yehuda 109, 110, 116
Kung, Hans 90, 101, 107, 129, 133, 183
Kymlicka, Will 172-174

Laurens, Henry 98
Lawrence, Bruce B. 79, 80, 88
Lawrence, D. H. 29
Laws, Curtis Lee 89
Lazarus-Yafeh, Hava 83-85, 88, 104, 188
Lazăr, Marius 157
Leb, Ioan-Vasile 10, 136, 144, 152-154, 158, 159, 163, 168-170
Lechner, Frank J. 182-185
Lefort, Claude 31
Lehmann, Hartmut 142
Lemieux, Vincent 136
Lenin, V.I. 60, 63-65, 68, 69
Levente, Salat 134, 153, 157, 163, 165, 166, 171, 174, 175
Levi-Strauss, Claude 21
Liebman, Charles 104
Likud 110
Luhmann, Niklas 186
Lustick, Ian S. 102, 105, 110, 112-117

Madan, T.N. 143
Mahomed 123
Majer, Boris 67
Majoritatea Morală 95, 96
Marele Satan 131
Marga, Irimie 159
Marino, Adrian 165
Marty, Martin E. 76, 85, 87, 88, 97, 102, 108, 118
Marx, Karl 30, 32, 39, 44, 46, 53-63, 65, 66, 68, 72, 74, 82
Matei, Liviu 10
Mauss, Marcel 142

McLellan, David 38-40, 43, 67, 73
Mesia 71, 108, 109, 114, 117
Meslin, Michel 16, 17, 21, 22
Miclea, Mircea 144
Mittleman, Alan L. 103-105
Modood, Tariq 145
Moise 112
Moldova 155
Molnar, Melinda 10
Moltmann, Jurgen 90, 101, 107, 129, 133, 183
Moscheea Al-Aksa 103
Mungiu-Pippidi, Alina 150-152, 155-157
Mureşanu, Camil 135, 161
Mureşanu, Claudia 10

Napoleon 39, 82
Nastasă, Lucian 153, 157, 163, 165, 166
Neculau, Radu 165, 166
Neturei Karta 105, 107, 108
Neusner, Jacob 101, 106, 107
Newman, David 111
Nicoară, Simona 138, 160, 161
Nietzsche, Friedrich 51
Notre Dame 96
Noul Ierusalim 95
Noul Israel 100

Orientul Mijlociu 102, 181
Osama bin Laden 131-133

Packer, J. I. 92
Page, Benjamin B. 67
Palestina 109
Parekh, Bhikhu 144, 145, 164, 166
Parsons, Talcott 35
Paul, T.V. 179
Peninsula Arabică 132
Perisset, Jean Claude 153
Petean, Mircea 10
Pierard, Richard V. 94
Piscatori, John 111
Pohly, Michael 132
Popper, Karl 58
Preda, Radu 136, 144, 152-154, 158, 159, 163
Profetul 1332

Rashid, Ahmed 131
Ratonyi, Andras 10
Raţ, Cristina 157
Rausch, David A. 90
Reagan, Ronald 93, 94
Riesebrodt, Martin 181
Ricoeur, Paul 36, 44, 51, 56, 59, 137, 148, 173
Riviere, Claude 15, 16, 45
Robertson, Ronald 182, 183, 185, 186
Rogobete, Silviu 10, 162
România 51, 135, 136, 144, 145, 148-160, 162-166
Rose, Susan 97
Rosenak, Michael 101, 102, 108

Rosensweig, David 115
Rudolph, Robert 100

Salvatore, Armando 144
Samaria 115
Schmitt, Carl 29
Schopflin, George 13, 21, 163, 165, 166
Schultze, Quentin 96, 97
Schumpeter, J. 73
Scott, Joan 88
Scriptura 79, 84, 91, 92, 96, 104
Segal, Yedidiya 115
Selvidge, Marla J. 90, 91, 94, 95, 99, 100
Silberstein, Laurence J. 75, 77-79, 85, 88, 101-104, 106, 108-112, 114, 188
Sinai 98, 112
Slovenia 151
Sprinzak, Ehud 108-112, 114, 116, 117
Stirner, Max 53
Susser, Eli 115
Swidler, Leonard 40, 41
Szabo, Matyas 10

Talmud 104
Tambiah, Stanley 138
Taylor, Charles 173, 175, 176
Tehranian, Majid 75, 76, 118
Thompson, John B. 33, 34
Thrower, James 68
Tor, Eilen 115
Tora 101, 107, 108, 116, 117
Transilvania 135, 148, 165, 168-170
Troţki 51
Tucker, Robert C. 72, 73
Tulcan, Ioan 170
Turner, Bryan S. 126, 127

Uniunea Europeană 154, 163
Universitatea Liberty 96,97
URSS 65, 93, 119, 127, 131

Van de Weyer, Robert 150
Van der Veer, Peter 137, 138, 141-144, 179-182
Vassiliadis, Petros 170
Vattimo, Gianni 11-13
Vehm 72
Villar, Jose Ramon 169
Voicu, George 51
Volf, Miroslav 90, 91
Von Bruck, Michael 83

Waardenburg, Jacques 121, 128-130
Walzer, Michael 146, 147
Washington, George 98
Waxman, Chaim I. 30
Weber, Max 46, 75, 141, 151
Wright Mills, C. 34
Yinger, Milton 68
Yosephi, Dov 115
Zukowski 98, 99

Index de nume

Adams
Afganistan
Afloroaei
Agudat Israel
Al-Azmeh
Al-Mawdudi
Al-Qaeda
Althusser
America (SUA) Americii
America Latină
Amital
Anderson
An-Na'im
APADOR-CH
Appleby
Arendt
Argyle
Arhanghelul Gabriel
Armstrong
Aron
Asad
Auge
Augustin
Aviner

Barad
Barbier
Barbu
Basarab
Bataille
Bauer
Begin
Bell
Ben Gurion
Ben-Nun
Berar
Berdiaev
Bergen
Berger

Besancon
Biblia
Biriş
Biserica Adventistă
Bisericii Electronice Biserica Electronică
Biserica Greco-Catolică
Biserica Ortodoxă BOR
Biserica Reformată
Bisericii Romano-Catolice
Boli
Branick
Bray
Brigham Young
Bulgaria

Caillois
Caplan
Carter
Casanova
Cassirer
Chirilă
Choueiri
Codoban
Cohn-Sherbok
Coleman
Coran
Covasna
Cromer
Cruciadei Creştine
Cuceu
Culic

Dima, T
Dima, V
Domul Rocii
Duran
Durand
Durkheim

Eagleton
Egipt
Eickelman
Eliade
Elitzur
Elshahed
Engels

Erdo
Eretz Yisrael
Esposito
Europa
Europa Centrală şi de Est

Fahd
Falwell
Federația Liberty
Feuerbach
Fisch
Fîşiei Gaza
Franța
Frăția Musulmană
Freeden
Friedman

Gallawi
Garret
Gauchet
Gavriluță
Geertz
Gellner
Ghilezan
Giddens
Girard
Girardet
Gramsci
Grunberg
Gusdorf
Gush Emunim

Haddad
Hall
Hanafi
Harghita
Hargis
Haynes
Hebron
Hegel
Hess
Hitler
Hollywood
Holocaust
Horvath
Hosking

Howlett
Hristos (Cristos)
Hunter
Huntington

Ică (senior)
Ică jr.
Idalovichi
Ierusalim
Iisus, Iisus Hristos
Inglehart
Ioniță
Iran
Israel
Istvan, Peter
Iudeii

Jucan
Juergensmeyer

Kach
Kahane
Kallos
Kant
Kepel
Kimmens
Kirschenbaum
Klinghoffer
Kolakowski
Kook, Rabbi Zvi Yehuda
Kung
Kymlicka

Laurens
Lawrence
Lawrence, D. H.
Laws, Curtis Lee
Lazarus-Yafeh
Lazăr
Leb
Lechner
Lefort
Lehmann
Lemieux
Lenin
Levente

Levi-Strauss
Liebman
Likud
Luhmann
Lustick

Madan
Mahomed
Majer
Majoritatea Morală
Marele Satan
Marga, I
Marino
Marty
Marx
Matei
Mauss
McLellan
Mesia
Meslin
Miclea
Mittleman
Modood
Moise
Moldova
Molnar
Moltmann
Moscheea Al-Aksa
Mungiu-Pippidi
Mureşanu, Camil
Mureşanu, Claudia

Napoleon
Nastasă
Neculau
Neturei Karta
Neusner
Newman
Nicoară
Nietzsche
Notre Dame
Nou Ierusalim
Noul Israel

Orientul Mijlociu
Osama bin Laden

Packer
Page
Palestina
Parekh
Parsons
Paul, T.V.
Peninsulei Arabice
Perisset
Petean
Pierard
Piscatori
Pohly
Popper
Preda
Profetul

Rashid
Ratonyi
Raț
Rausch
Reagan
Riesebrodt
Ricoeur
Riviere
Robertson
Rogobete
România, ei
Rose
Rosenak
Rosensweig
Rudolph

Salvatore
Samariei
Schmitt
Schopflin
Schultze
Schumpeter
Scott
Scriptura
Segal
Selvidge
Septembrie, 11
Silberstein
Sinai

Slovenia
Sprinzak
Stirner
Susser
Swidler
Szabo

Talmud
Tambiah
Taylor
Tehranian
Thompson
Thrower
Tor
Tora
Transilvaniei
Troţki
Tucker
Tulcan
Turner

Uniunea Europeană
Universitatea Liberty
URSS, Uniuni Sovietice

Van de Weyer
Van der Veer
Vassiliadis
Vattimo
Vehm
Villar
Voicu
Volf
Von Bruck

Waardenburg
Walzer
Washington
Waxman
Weber
Wright Mills

Yinger
Yosephi
Zukowski